INTRODUCCION A LA

ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Luis F. Ladaria

8

Luis F. Ladaria

INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1993

Título italiano: *Introduzione alla antropologia teologica.*

Cubiertas: *Horixe Diseño,* Pamplona.

 Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañáin (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. Tafalla, Km. 1, 31200 Estella (Navarra).

Depósito Legal: NA. 1256-1993
ISBN: 84 7151 930 5

Nota preliminar

No es fácil de determinar el «género literario» de una Introducción como la presente. No puede convertirse en un resumen de la materia, pero no debe tampoco contentarse con indicar dónde pueden estudiarse con más amplitud las cuestiones sin formularlas apenas o sin indicar al menos lo que, en opinión del autor, sería un principio de solución. He tratado de evitar ambos extremos, ofreciendo en sus líneas generales los contenidos básicos de la «Antropología teológica», y dando a la vez un cierto espacio a la información sobre las diferentes opiniones en torno a los problemas más importantes. La bibliografía ha de ocupar sin duda un lugar relevante en una obra de estas características, pero recogida con exhaustividad no dejaría apenas espacio para otras cosas. He optado por seleccionar los títulos más recientes, dado que las publicaciones más antiguas se encontrarán señaladas en las obras generales mencionadas al comienzo y en las otras que se indicarán en las notas. He omitido también, como regla general, las referencias a comentarios modernos de la Escritura y a voces de léxicos y diccionarios que el lector ya introducido en la teología sabrá hallar sin dificultad.

Una exposición más extensa de mucho –no todo– de cuanto aquí se dice, la encontrará el lector en mi *Antropo-*

logía teológica, publicada por primera vez en 1983. La nueva reflexión sobre los mismos temas, transcurridos ya algunos años, ha dado lugar, no a una revisión sustancial, pero tal vez a modificaciones de matiz y a diferentes acentuaciones. En la medida en que sean acertadas, se han de agradecer a los autores de las nuevas publicaciones sobre la materia y al estímulo constante de los alumnos de la Pontificia Universidad Gregoriana.

Bibliografía básica

Recogemos aquí obras generales recientes (preferente aunque no exclusivamente católicas), sean o no estrictamente tratados sobre la materia, que afectan a varias partes de nuestro estudio o que citaremos con mayor frecuencia. Otra bibliografía será señalada en las notas de los capítulos correspondientes. Al comienzo del último capítulo se señalarán algunos de los tratados de escatología de los últimos años. Las obras aquí indicadas se citarán de manera abreviada a lo largo del libro.

AA.VV., *El comienzo de la historia de salvación,* en J. Feiner y M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis* II, 451-1119; *La acción de Dios por la gracia,* en *ibíd.* IV 2, 573-938; *La consumación escatológica,* en *ibíd.* V, 525-845, Cristiandad, Madrid 1969, 1975, 1984.

ALFARO, J., *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales,* Cristiandad, Madrid 1973.

ANCELLI, E. (ed.), *Temi di antropologia teologica,* Teresianum, Roma 1981.

AUER, J., *El mundo, creación de Dios,* Herder, Barcelona 1979.

–, *El evangelio de la gracia,* Herder, Barcelona 1975.

BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática,* Encuentro, Madrid 1990.

BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik* III/1, III/2, 2ª ed. EVZ, Munich 1959, 1961.

BENZO, M., *Hombre profano, hombre sagrado,* Cristiandad, Madrid 1978.

COLZANI, G., *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero,* Dehoniane, Bolonia 1988.

FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica,* Sígueme, Salamanca 1970.

–, *Los comienzos de la salvación,* Sígueme, Salamanca 1965.

–, *El evangelio de la gracia,* Sígueme, Salamanca 1965.

–, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original,* Sígueme, Salamanca 1972.

–, *I primordi della salvezza,* Marietti, Casale Monferrato 1979.

GANOCZY, A., *Doctrina de la creación,* Herder, Barcelona 1986.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión teológica del hombre,* Sal Terrae, Santander 1987.

GOZZELINO, G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Antropologia teologica fondamentale,* ElleDiCi, Turín 1986.

LADARIA, L. F., *Antropología teológica,* Publicaciones de la U. P. Comillas-Univ. Gregoriana Editrice, Madrid-Roma 1987.

MOLTMANN, J., *Dios en la creación,* Sígueme, Salamanca 1987.

PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Wandenhoeck-Ruprecht, Gotinga 1983.

PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie,* Herder, Friburgo 1983.

K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona 1979.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación,* Sal Terrae, Santander 1986.

–, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* Sal Terrae, Santander 1988.

SANNA, I., *L'uomo via fondamentale della Chiesa. Trattato di antropologia teologica,* Dehoniane, Roma 1989.

SCHEFFCZYK, L., *Einführung in die Schöpfungslehre,* Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.

I
Introducción general

1. LA «ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA». PRECISIÓN DEL CONCEPTO

Se puede hablar del hombre, y se habla de él, de hecho, desde muchos puntos de vista: la filosofía, la psicología, la medicina, la sociología... La palabra «antropología» se ha convertido en muchos casos en equívoca. Es claro que este término nos remite al hombre, nos hace ver que éste es el objeto material de nuestro estudio. Pero no basta con esto; tenemos también que precisar, y esto es sin duda más importante, el punto de vista desde el que tratamos de abordarlo. El adjetivo «teológica» nos señala cuál es este punto de vista: se trata de lo que el hombre es en su relación con el Dios uno y trino revelado en Cristo. Y a la vez nos indica, al menos en sus líneas más generales, el método que se debe seguir para alcanzar el objetivo: el estudio de la revelación cristiana. Tratamos de introducirnos en la «antropología teológica», es decir, en aquella disciplina, o mejor tal vez, en aquella parte o sector de la teología dogmática que nos enseña lo que somos a la luz de Jesucristo revelador de Dios.

Jesucristo es, en efecto, el revelador del Padre. Cuando en la teología cristiana se habla de revelación es Dios el que se da a conocer. En otros volúmenes de esta serie se aborda

más directamente esta cuestión, que nosotros podemos dar básicamente por conocida. A nosotros nos corresponde dar respuesta a otra pregunta: si es Dios el que se revela en su Hijo Jesús, ¿qué sentido tiene hablar de lo que la revelación cristiana nos dice sobre el hombre? Es evidente que éste es el destinatario de la revelación; ¿cómo puede entonces ser su objeto? El concilio Vaticano II, en un texto de importancia capital, sobre el que tenemos que volver a lo largo de nuestra exposición, ha señalado que Cristo, en la revelación del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le da a conocer su altísima vocación (cf. GS 22). En cuanto destinatario de la revelación, el hombre es objeto de la misma. En cuanto destinatario del amor del Padre, el hombre llega a saber hasta las últimas consecuencias quién es él mismo. La verdad revelada es verdad de salvación. Es precisamente esta verdad la que nos dice quién es el hombre, al darnos a conocer a qué está llamado; hay que presuponer una coherencia básica entre nuestro ser y nuestro destino si no queremos que éste aparezca como algo meramente exterior a nosotros mismos, que no nos plenifica interiormente. En cuanto destinatario de la revelación salvífica, el hombre es, por consiguiente, también, en este modo derivado, objeto de la misma. Desde este punto de vista tiene sentido la denominación «antropología teológica». También por ello se explica la pretensión del cristianismo de ofrecer una visión original del hombre, conocida en la fe, y, por tanto, objeto del estudio teológico. Esta visión deriva de lo que la fe nos dice sobre Dios y sobre su Hijo Jesucristo hecho hombre por nosotros.

La propia revelación cristiana, que nos habla de Jesucristos como el Hijo de Dios encarnado y de nuestro encuentro con él en la fe, presupone un conocimiento y una experiencia de lo que es ser hombre como sujeto libre y responsable de sí. De lo contrario no podríamos tener ningún acceso a Jesús ni al misterio de su encarnación. Por ello la

revelación cristiana no pretende en modo alguno ser la única fuente de conocimientos sobre el hombre. Más todavía, presupone expresamente lo contrario. Sin perder nada de la especificidad teológica, la reflexión cristiana sobre el hombre se ha de enriquecer con los datos y las intuiciones que proporcionan la filosofía y las ciencias humanas. Pero todos estos contenidos han de ser contemplados bajo una luz nueva y más profunda: la de la relación del hombre con Dios. Ésta es la dimensión última y más profunda del ser humano, la única que nos da la medida exacta de lo que somos: el objeto privilegiado del amor de Dios, la única criatura de la tierra que Dios ha querido por sí misma (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24) y que ha sido llamada en lo más profundo de su ser a la comunión de vida con el propio Dios uno y trino.

Esta relación con Dios, siempre mediada por Cristo, que la revelación nos da a conocer, se nos presenta en una forma articulada, no simplemente de un modo global en el que no quepa distinguir aspectos o puntos de vista. Más aún, para tener una visión completa del hombre desde la fe cristiana es necesaria la distinción entre los aspectos fundamentales de nuestra referencia a Dios. Creo que son tres las dimensiones básicas que debemos tener en cuenta:

1. La dimensión más propia y específica de la antropología teológica es la que hace referencia a la relación de amor y de paternidad que Dios quiere establecer con todos los hombres en Jesucristo su Hijo. Volviendo al texto del Vaticano II (GS 22) al que nos referíamos al comienzo de estas reflexiones, Jesús manifiesta el hombre al propio hombre en la revelación del misterio del Padre y de su amor. El hombre ha sido llamado, «por la gracia», por favor divino, a la filiación divina, a participar en el Espíritu Santo en esta relación que es propia sólo de Jesús. Ésta es la definitiva y última vocación del hombre y de todo hombre, la divina (GS 22, 5). Somos amados por Dios en su

Hijo y estamos llamados a participar plenamente de su vida en la consumación escatológica.

2. Pero esta llamada y esta «gracia» presuponen nuestra existencia como criaturas libres. Nosotros no tenemos en nosotros mismos la última razón de ser de nuestra existencia. Existimos porque se nos ha dado este don, por la bondad de Dios que libremente quiere darnos el ser. Es verdad que Dios nos ha creado para podernos llamar a la gracia de la comunión con él. Pero esto no significa que nuestro ser creatural no tenga una consistencia propia, siempre en referencia total al Dios de quien todo lo recibimos. Más aún, esta consistencia es necesaria para que pueda realizarse esta llamada, que se dirige a nosotros mismos. Por otra parte, la condición creatural del hombre no ha sido conocida en primer lugar con Cristo, sino que estaba ya suficientemente clara en el Antiguo Testamento, la conocen otras religiones que se inspiran, al menos en parte, en este último (el Islam), y en principio, incluso, podría ser conocida filosóficamente. ¿Por qué, entonces, esta dimensión creatural ha de ser estudiada por la teología cristiana? ¿No podría considerarse un dato previo, adquirido ya? No podemos contentarnos con esto, porque la perspectiva desde la que en la teología se ha de estudiar la creación y consiguientemente la condición creatural del hombre es nueva, está marcada por Cristo desde el primer instante. No existe otro hombre sino el que desde el primer momento ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; y todo ha sido creado por medio de Cristo y camina hacia él. La condición creatural del hombre es un determinante fundamental y total de su ser, y ha de ser teológicamente considerado en su propia consistencia en cuanto orientado de hecho a la comunión personal con Dios de la que a la vez es el presupuesto necesario.

3. En tercer lugar, el hombre creado por Dios y llamado a la comunión con él se halla siempre (aunque en

diversa medida según las circunstancias) bajo el signo del pecado, de la infidelidad a Dios propia y de los demás. El amor de Dios, que nos ha creado y nos quiere hacer sus hijos, no ha encontrado en el hombre una adecuada respuesta de aceptación, sino, ya desde el principio, no sólo la indiferencia, sino el positivo rechazo. La antropología teológica ha de considerar al hombre en su ser de pecador; sobre todo se ha de ocupar de lo que la tradición teológica llama el «pecado original».

Contemplar al hombre en su relación con Dios desde cualquiera de estos tres puntos de vista no significa considerarlo aislado de la humanidad y de la relación con los demás. Ya por su condición creatural, el hombre está llamado a vivir en sociedad. El pecado original es una muestra elocuente, unque en el sentido negativo, de la solidaridad humana. Por último, la gracia y el favor de Dios se vive y experimenta sobre todo en la comunión de la Iglesia.

Hay que notar además que estas tres dimensiones que definen nuestra relación con Dios no pueden ser colocadas en el mismo plano. La simple enumeración de todas ellas sin ninguna aclaración no sería totalmente correcta. Las dos primeras son de orden positivo, responden a la constitución del hombre, al designio de Dios sobre él. La tercera dimensión ha sobrevenido históricamente, y es, además, de orden negativo, algo que no debería ser, que es destructivo del ser del hombre. Pero se trata de una dimensión real, que pertenece existencialmente a nuestra condición humana, y que por tanto no puede ser dejada de lado. No tendríamos una visión completa de nuestra relación con Dios si no la tuviéramos en cuenta. Más aún, nuestra misma consideración del hombre como «agraciado» de Dios y objeto de su amor sería insuficiente, porque un aspecto esencial, según el Nuevo Testamento, del amor de Dios manifestado en Cristo, es precisamente el del perdón misericordioso, el de la aceptación del pecador, de su «justificación».

No hace falta insistir en que estas tres dimensiones o aspectos básicos de nuestra relación con Dios no se refieren a tres hombres, sino a uno solo. Más útil será notar que no nos hallamos tampoco ante tres etapas sucesivas, que puedan delimitarse cronológicamente, llamadas simplemente a superarse una tras otra en el camino de la vida personal o de la historia de salvación. Es evidente al menos que nuestra condición creatural es un dato permanente; dejar de ser criaturas significa volver a la nada.

Más complejas son las relaciones entre la gracia y el pecado. Aquí sí cabe en principio señalar un hito de transformación, sea en la «historia salutis», sea en la vida de cada hombre. Con su muerte y resurrección Cristo ha vencido el pecado y la muerte, y nuestra inserción en él por el bautismo es un acontecimiento decisivo en la historia personal de cada cristiano. Pero no podemos decir que hasta la venida de Cristo al mundo ho hubiera gracia, ni que a quienes entonces vivieron no les afectara la voluntad salvífica universal de Dios, como tampoco que el pecado y sus consecuencias se hayan eliminado del todo después de la Pascua, o que desaparezcan completamente en el hombre después de su bautismo. La experiencia cotidiana nos muestra lo contrario: la historia del pecado prosigue en el mundo, y en el hombre justificado y amigo de Dios persiste también el signo del pecado, al menos en sus consecuencias y en el interrogante ante el destino final (lo que no significa desconocer la esperanza). Estos tres aspectos que definen la relación del hombre con Dios se hallan por tanto unidos, aunque de manera diversa, en cada hombre y en todos los momentos de la historia.

El estudio del hombre bajo el punto de vista de la relación con Dios, articulada en el modo que brevemente hemos expuesto, constituye el objeto fundamental de la antropología teológica. Hemos hablado de la condición creatural del hombre. Pero no sólo él, sino también todo el mundo que nos rodea es también criatura de Dios. En este mundo creado por Dios vive y actúa el ser humano. La reflexión sobre la creación en general, aunque en rigor podría hacerse en otro contexto, se halla en íntima relación con la antropología; ya en los primeros capítulos del Génesis aparece esta conexión. Por ello parece apropiado, y así se hace con frecuencia en los manuales y en la enseñanza, incluir en el ámbito de nuestra disciplina también el estudio de esta cuestión. Así se ha hecho tradicionalmente, como veremos en el siguiente apartado.

La existencia cristiana en la fe, esperanza y caridad, las virtudes teologales, es también parte integrante de la antropología teológica. Dadas las dimensiones de este volumen no podremos dedicar a este punto una atención específica, pero lo tendremos en cuenta sobre todo al considerar la historia de los tratados que nos ocupan.

Por último, también la escatología está en conexión con la antropología teológica. Significa el estado de plenitud de la humanidad agraciada por Dios. También nos ocuparemos brevemente de ella, aunque, junto a las conexiones con la antropología, hay que poner de relieve las que tiene además con la cristología y la eclesiología.

2. Breves apuntes históricos

La Patrística y la Edad Media

No tratamos en las páginas siguientes de exponer la evolución de la doctrina cristiana sobre el hombre. Para ello no bastaría, evidentemente, el poco espacio que podemos dedicar a esta cuestión. Se trata sólo de explicar algunos rasgos fundamentales acerca del modo de exponerse esta enseñanza en los diferentes períodos históricos y cómo

se ha ido convirtiendo en una disciplina teológica dentro de la dogmática. Es claro que las dos cosas no pueden fácilmente separarse. El modo de exponer una doctrina depende en gran medida de la doctrina misma. En este sentido, al hacer la historia de la disciplina teológica diremos también algo de los contenidos esenciales de la misma.

Si, por ejemplo, desde tiempos antiguos en la Iglesia encontramos obras que llevan como título v. gr. *De Trinitate,* no podemos decir exactamente lo mismo de la materia que ahora nos ocupa si consideramos la 'antropología teológica' como un todo. Pero sí hallamos desde el comienzo de la teología cristiana reflexiones sistemáticas sobre los primeros capítulos del Génesis; pensemos en el *De Principiis* de Orígenes, o *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa. Además de las exposiciones en torno a la creación (p. ej. *De Genesi ad litteram*), hallamos también en los títulos de algunas obras de san Agustín referencias a problemas concretos que ahora estudiamos (p. ej. *De natura et gratia, De gratia Christi et de peccato originali,* etc.). Es evidente que, respondan o no los títulos de estas obras a los de nuestros actuales tratados, las diferencias entre unas y otros son enormes. La enseñanza cristiana sobre el hombre en las diferentes dimensiones de su relación con Dios ha sido, sin duda, una parte importante en el desarrollo doctrinal de los primeros siglos de la Iglesia. Pero sería ingenuo buscarla solamente en las obras cuyo título nos recuerda de algún modo la actual distribución de las materias teológicas. En los comentarios a diferentes libros de la Escritura, en las obras que tienen como objeto la lucha contra las herejías, se ha ido forjando una antropología que no pierde nada de su interés por el hecho de que la temática no siempre aparezca explicitada en los títulos de las obras.

Desde el Símbolo a la Summa; con esta breve frase se ha intentado resumir la evolución de la teología y sobre todo del método de la misma entre el final de la edad patrística y

la primitiva escolástica [1]. Desde el momento en que empieza a sentirse esta necesidad de sistematización de los contenidos de la doctrina cristiana a los efectos de su enseñanza, encontramos verdaderos tratados específicamente consagrados a las materias que ahora se agrupan bajo la denominación de «antropología teológica». Esto no quiere decir que esta distribución haya sido siempre la misma. Acontece más bien lo contrario, como tendremos ocasión de ver a continuación. Pero a la vez tendremos ocasión de comprobar cómo, a pesar de los cambios que se han verificado, los esquemas acuñados por los grandes pensadores de la Edad Media han ejercido gran influjo a lo largo de los tiempos y, en gran medida, lo siguen ejerciendo en la actualidad.

La antropología teológica, al menos en sus nociones fundamentales, se ha tratado en la sistemática de la Edad Media en relación con la creación. El *De sacramentis christianae fidei* de Hugo de San Víctor, está estructurado con un claro sesgo antropológico. La primera parte de la obra, que estudia las «opera conditionis», trata de por qué ha sido creado el hombre, cómo ha sido creado, cómo ha caído. La segunda parte, sobre las «opera restaurationis», responde a la pregunta de cómo ha sido reparado el hombre, y se centra sobre todo en la redención de Cristo; los temas antropológicos de esta segunda parte de la obra son más difíciles de sistematizar. Hugo influyó en Pedro Lombardo, cuyas *Sentencias* fueron a su vez muy determinantes en la sistemática de la teología medieval. Las materias que nos toca considerar se encuentran básicamente en el libro II, que trata de la creación (después de haber tratado de Dios en el 1. I). Se comienza con la creación de los ángeles, los seis días de la creación según el Génesis, creación del hombre, el estado del paraíso, la tentación y el pecado de los

---

[1] A. GRILLMEIER, *Vom Symbolum zur Summa Zum theologiegeschichtlichen Verhaltnis von Patristik und Scholastik,* en *Mit Ihm und in Ihm Christologische Forschungen und Perspektiven,* Herder, Freiburg 1975, 585-636.

primeros padres. Esto da ocasión a tratar de la gracia y el libre albedrío para pasar después al pecado original. La antropología queda así sustancialmente inserta en la protología. Con todo, ya en el libro I se había tratado, en la línea agustiniana, de la Trinidad en el alma. Todavía en el libro III se estudiarán en relación con la cristología las virtudes y dones del Espíritu Santo. El final del 1. IV se dedicará a la resurrección.

Bastante más compleja es la distribución de nuestras materias en la *Summa* teológica de santo Tomás. Las nociones fundamentales de la antropología se encuentran en la parte I; se trata en este lugar del hombre en cuanto es criatura de Dios. Y así la antropología viene después de los tratados sobre la creación de las criaturas espirituales, los ángeles, y de las corporales, siguiendo el orden de los seis días. El hombre, en cuanto es a la vez criatura espiritual y corporal, viene a sintetizar toda la obra creadora de Dios. En el desarrollo de la antropología se trata primero del alma a partir de la q. 75 (su unión con el cuerpo, sus potencias y operaciones, la creación primera del hombre en cuanto al alma). Se comienza luego en la q. 91 con el cuerpo humano, la creación del varón y de la mujer, para terminar en la q. 93 con el fin de la creación del hombre, en concreto su condición de imagen y semejanza de Dios. En muchos de estos puntos las cuestiones filosóficas predominan en gran medida sobre las teológicas.

Después del estudio de la creación del hombre, que lleva consigo el estudio de su constitución, la primera parte de la Summa prosigue con la exposición del estado y condición del hombre creado en primer lugar, el «estado original» (qq. 94-102). El estudio de la creación se completa con el del gobierno del mundo, por parte de Dios, y la acción de las criaturas, primero los ángeles (y demonios) y luego los hombres (qq. 113-119); entre estas acciones del hombre interesa especialmente la propagación (traductio) en cuanto al alma (no el alma intelectiva creada directamente por Dios, sino la sensitiva, q. 118) y al cuerpo (q. 119).

El prólogo de la prima secundae señala que, después de haber tratado de Dios y de lo que ha hecho según su voluntad, será el hombre, imagen suya, el objeto de la exposición, en particular en cuanto es principio de sus actos porque posee el libre albedrío. Para ello hay que empezar por el estudio del fin del hombre, la felicidad perfecta que no se alcanza más que con la visión de la esencia divina (q. 4, a. 8). Se trata después del medio para llegar a este fin, los actos humanos, de su bondad o maldad. Los principios de estos actos ocupan a continuación la atención de santo Tomás.

Estos principios son de dos clases, intrínsecos al hombre o extrínsecos a él; los primeros son los hábitos, las virtudes, pero también los hábitos malos, los vicios y pecados. En este contexto se trata del pecado original, punto que tendrá especial importancia en los tratados modernos (qq. 81-83); el pecado original es un modo especial de causar el pecado en otro, «per originem»; pero en la II II, qq. 163-165, volverá a tratar del pecado de los primeros padres, en conexión con el vicio de la soberbia (contrario a la modestia), ya que para nuestro autor en aquélla consistió el primer pecado. Siguiendo con la I II, después del pecado original se trata de los pecados capitales, es decir, de aquellos pecados que son, como el de los primeros padres, origen de otros. A continuación se pasa a los principios extrínsecos del obrar del hombre, que son la ley y la gracia. Esta última, de la que en los tiempos posteriores se ocupará con tanta abundancia en prolijos tratados, tiene en la Summa una extensión más bien modesta (qq. 109-114), sobre la necesidad de la gracia, su esencia, divisiones de la gracia, su primer efecto que es la justificación, el mérito). Los problemas dogmáticos y morales se encuentran entremezclados en estos capítulos.

Y lo mismo ocurre en la II II, que se ocupa, según el prólogo, de las cuestiones morales en particular, después de la «consideración general de las virtudes y de los vicios». Las virtudes teologales y cardinales y los vicios a ellas opuestos ocupan la casi totalidad de esta parte. Quedan al final de la misma unas breves cuestiones sobre los estados particulares. La moral, tal como se constata en la Summa, abrazaba entonces materias tratadas ahora con frecuencia en la dogmática.

No hallamos cuestiones directamente antropológicas en la tercera parte. Pero debemos notar que en el propósito de santo Tomás, no llevado a término como es sabido, al estudio de la cristología y de los sacramentos debería seguir el del fin de la vida inmortal al cual se llega, mediante Jesucristo salvador, en la resurrección.

Una obra de características diversas de las de la Summa, el *Breviloquium* de san Buenaventura, trata de la creación en la parte 2, inmediatamente después de haber estudiado la Trinidad. Después de la creación en general y de la creación de los ángeles, se trata del hombre y de su producción como cuerpo y como espíritu. La parte 3 se ocupa del pecado; comienza con el pecado de los primeros padres siguiendo la narración del Génesis, para tratar después de la corrupción y transmisión del pecado original. Sigue el estudio de los demás pecados. La parte 5 (después del estudio de la encarnación) se ocupa de la «gracia del Espíritu Santo». No deja de ser interesante tanto la colocación sistemática como el título de esta parte, para alguno [2] el más significativo «tratado» de la gracia de la Edad Media. La gracia es don de Dios, es ayuda para el mérito y es remedio contra el pecado. Con orden y terminología distintas se tratan los mismos temas de fondo que en santo Tomás. La gracia

[2] Cf. K. RAHNER, *Gnadentheologie,* en LThK 4, 1011.

en las virtudes y en los dones ocupa la mayor parte de esta sección. Después de los sacramentos, la séptima y última parte del Breviloquio se ocupa del juicio final. Ciertamente no puede no apreciarse la estructura de esa obra, sin duda más cercana a la de los modernos tratados que la Summa. Pero también aquí aparece con claridad la dispersión de las enseñanzas sobre el hombre.

La época postridentina

Los problemas fundamentales que afectan a nuestra materia fueron objeto de aguda discusión en los tiempos de la Reforma y de las controversias que siguieron al concilio de Trento (Bayo, controversia de auxiliis, jansenismo...). No es extraño, por tanto, que muchos de estos temas adquieran actualidad, a la vez que obligan a un replanteamiento de la sistemática teológica. Se independizan los estudios sobre la gracia en los tiempos mismos del concilio de Trento (cf. p. ej. Domingo de Soto, *De natura et gratia,* París 1545). Y van tomando mayor importancia, también en relación con los problemas del momento, las cuestiones de la justicia original, la elevación al orden sobrenatural afinando en la distinción entre naturaleza y gracia, etc. En las obras sistemáticas de conjunto, para las cuales el orden de la Summa de santo Tomás es determinante ya que con frecuencia se conciben como comentarios a esta última, las pocas páginas dedicadas a la gracia en la Summa del Aquinate se multiplican notablemente.

Es el caso de la obra teológica de Francisco Suárez, que podemos citar aquí como ejemplo. Después de los tratados dedicados a Dios uno y trino viene el estudio «de Deo creaturarum omnium effectore»; primero vienen los ángeles, y después las obras de los seis días de la creación. Dentro de ellas, obviamente, adquiere especial importancia la

creación del hombre, considerada en el estado concreto en que según el Génesis se realiza, es decir, en el estado de inocencia, en el que habría continuado el hombre si no hubiera sobrevenido el pecado. La constitución del hombre se estudia a continuación con más detalle en el tratado «de anima». Predominan en él las cuestiones filosóficas y en concreto epistemológicas. El mismo título expresa la concepción antropológica subyacente. El tratado de los vicios y pecados, último de los dedicados a la voluntad y a los actos humanos, se cierra con una disputación dedicada al pecado original, que continúa así desgajado de la protología. La concepción antropológica que privilegia claramente al alma sobre el cuerpo se pone igualmente de relieve en el tratado «de ultimo fine hominis», el último de los dedicados a la antropología; abundan en este tratado las alusiones a la escatología, aunque referidas casi exclusivamente al alma.

En la línea de santo Tomás, el tratado de la gracia sigue al de la ley; son los principios del obrar humano. Pero las escasas páginas dedicadas a este tema en la Summa se convierten ahora en varios gruesos volúmenes; los prolegómenos a la doctrina de la gracia (la libertad, el conocimiento que Dios tiene de las acciones libres, los diferentes estados del hombre antes y después del pecado) dan paso a la exposición acerca de la necesidad de la gracia, de los auxilios de esta última que consisten en la acción o en la moción divina, de la esencia de la gracia habitual, de la justificación, del aumento y la conservación de la gracia, etc. Siguen las virtudes teologales; es interesante el hecho de que en el tratado de la fe se incluye prácticamente la eclesiología. Es de notar que todavía aquí el tratado de gracia precede a la cristología.

Una disposición semejante hallamos todavía en los *Dogmata theologica* de Petavio, en los Salmanticenses, etc. En los Wirceburgenses se habla *De Deo creatore,* después del tratado de los ángeles en el vol. II (París 1853). El vol. VII (1880) se ocupa de los pecados, la gracia, la justificación y el mérito; en el contexto de la gracia se trata del estado de la justicia original.

Del s. XIX al concilio Vaticano II

Dentro de la teología del siglo pasado debemos hacer una alusión a la *Dogmática* de M. J. Scheeben, que, aunque quedó incompleta, contiene, con excepción de la escatología, los tratados que son objeto de nuestro estudio. También aquí, después de los tratados de Dios uno y trino, se trata (libro III) de Dios en su relación al mundo, es decir, de la creación. Y siguiendo el orden ya tradicional, se empieza por los ángeles, para pasar después al Génesis. El hombre ocupa, también siguiendo los pasos de los teólogos precedentes, un lugar privilegiado en el conjunto del tratado sobre la creación. A continuación se trata del orden sobrenatural, ya que a él está destinada la creatura racional. El libro IV, y aquí hay que señalar una evolución notable respecto a cuanto hasta ahora hemos visto, pasa a considerar el pecado, concebido en cuanto contrario al orden sobrenatural, a que se acaba de dedicar una gran parte del libro tercero. Después de la teoría general del pecado se trata de la historia del mismo, primero del pecado de los ángeles y después del de los hombres. Aquí entra la doctrina del pecado original, que recibe una atención proporcionalmente bastante mayor que en las obras a que con anterioridad nos hemos referido. Los libros III y IV forman así un bloque de orientación marcadamente protológica. El tratado de la gracia (vol. VI) sigue ya aquí a la cristología y soteriología. Aunque algunas referencias a la gracia se hallan ya en el libro III, aquí es estudiada ésta sistemáticamente como la realización en cada hombre de la salvación merecida por Cristo. Ha cambiado el enfoque que veíamos

en los autores anteriores: no se trata sólo de un principio del obrar del hombre, sino de la realización en éste de la obra de la salvación. Aparece así con más claridad la relación de la gracia a Cristo.

Nos encontramos ya en este momento con doble bloque de materias antropológicas destinado a hacer fortuna en las épocas posteriores. El primero incluye la creación, elevación y pecado, y el segundo la gracia. No parece que haya especial preocupación por armonizarlos internamente. Es curioso notar que, en alguna ocasión, dentro del tratado *De Deo creatore* el primero de estos dos conjuntos es estudiado bajo el título de *de homine*, incluyéndose en él la escatología [3]; la gracia no entraría directamente bajo este título. En la neoescolástica del siglo pasado aparece el tratado *De Deo creante et elevante*. El primero en dar este título a una obra parece haber sido D. Palmieri, en 1884 [4].

La parte dedicada a la «elevación» incluye el primer pecado de los ángeles y sobre todo de los hombres (pecado original), y también la inmaculada concepción de María. En el prólogo de la obra aparece claramente la distinción entre el método utilizado en cada una de las dos partes que se unifican en el mismo tratado, y, consiguientemente, la falta de unidad interna de éste: en la parte sobre el Dios creador, ya que se trata del orden natural, se presuponen muchas cosas estudiadas ya en la filosofía. No puede suceder así en el *De Deo elevante*, por obvias razones. Con ello es inevitable la impresión de que la elevación al orden sobrenatural es un añadido extrínseco a la naturaleza del hombre. Y el

[3] Cf. J. PERRONE, *Praelectiones theologicae*, Vol. V, Taurini-Mediolani 1866.

[4] Cf. M. FLICK, *La struttura del Trattato «De Deo creante et elevante»*: Gregorianum 36 (1955) 284-290, al que debo también algunas de las indicaciones que siguen. Algunas notas sobre la evolución durante el último siglo de los tratados que nos ocupan (tomando sobre todo como punto de referencia la teología española), en L. F. LADARIA, *El hombre como tema teológico*, «Estudios Eclesiásticos» 56 (1981) 935-953.

sentido teológico del tratado de la creación, con esta relación no aclarada con la filosofía, queda también confuso.

Esta estructura básica se mantuvo en las obras con este mismo título, aunque se deja de hablar de la concepción inmaculada de María una vez que se han desarrollado los tratados de mariología. Dos necesidades concretas se van sintiendo en relación con la estructuración de este tratado: por una parte, una más clara definición de los campos de la filosofía y la teología, y por tanto una orientación más decisivamente teológica e histórico-salvífica de los problemas protológicos. Por otra, se desea una mayor integración de la creación con la elevación. El Dios que ha creado el mundo es el Dios uno y trino, y lo ha creado para colocar en él al hombre elevado al orden sobrenatural; de la humanidad, por otro lado, ha de formar parte Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado. Por ello M. Flick proponía el cambio del nombre habitual por el de *de primordiis salutis humanae* [5].

El tratado de gracia, consolidado ya desde más antiguo, recibe con mucha frecuencia en este período el título *de gratia Christi*. Se pone así de relieve el origen y la causa del don de la gracia hecho al hombre. Pero debemos subrayar que es «la gracia», concebida como entidad sobrenatural, don de Dios, adherente al hombre, o el auxilio divino para obrar bien lo que primariamente interesa [6]. Indirectamente, el hombre mismo en cuanto destinatario del don divino es también objeto de interés.

Esta fragmentación de las materias teológicas que se refieren directamente al hombre era constatada en el año 1957 por K. Rahner, en un artículo que lleva precisamente por título «Antropología teológica» [7]. Es el nombre de una

[5] Cf. M. FLICK, *art. cit.*, 289. Con ciertas variantes, en esta línea van los títulos de dos obras sobre la materia de M. FLICK y Z. ALSZEGHY: *Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1965; *I primordi della salvezza*.

[6] Cf. LADARIA, *art. cit.*, 945-952.

[7] *Anthropologie, theologische A.*, en LThk I, 618-627. En la bibliografía se

disciplina todavía en aquel momento inexistente, pero cuya elaboración se va sintiendo como necesaria: «La construcción propiamente dicha de la antropología teológica aún no se ha producido. La antropología está todavía repartida en los diferentes tratados sin una elaboración del fundamento sistemático de toda ella en su conjunto. La antropología en el sentido aquí indicado es todavía una tarea no realizada de la teología, naturalmente no en el sentido de que las afirmaciones concretas y de contenido de tal antropología deban ser halladas todavía por vez primera –se trata, por supuesto, de afirmaciones de la revelación sobre el hombre–, sino en el sentido de que la teología católica aún no ha desarrollado ninguna antropología acabada a partir de un punto de arranque originario» [8]. Este punto de partida no puede ser para Rahner más que la conciencia del hombre cristiano de saberse personalmente interpelado por Dios, con la palabra de su autocomunicación absoluta, libre y gratuita, en su propia vida. Ha de ser un punto de partida ya teológico, y que ha de tener presente que el hombre se encuentra siempre en el «existencial sobrenatural», es decir, no puede prescindir del hecho de que en su autoconciencia, aunque de forma no necesariamente temática, está presente la llamada de Dios a la comunión con él y la oferta de su gracia (que, por supuesto, en cada caso concreto puede ser aceptada o rechazada).

El desarrollo de este punto de partida debería comenzar con la condición creatural del hombre como un sujeto caracterizado por su apertura frente a Dios. El método trascendental de K. Rahner encuentra precisamente en la antropología teológica uno de los puntos más inmediatos de aplicación [9]. La teología ha de preguntarse siempre por las estructuras del sujeto teológico, del hombre, coafirmadas *a priori* en toda afirmación teológica, en todo contenido material conocido *a posteriori.* Con ello no se quiere decir que el hombre pueda, por el simple análisis trascendental, deducir los contenidos de la fe. Pero a la luz de ellos puede descubrir que en él existen a priori las condiciones para el conocimiento de dicho objeto, y que estas condiciones expresan ya algo sobre este último. El hombre está por ello desde siempre, en virtud de sus estructuras antropológicas, abierto a la posible revelación y llamada de Dios. Pero hay una diferencia entre el ser de creatura y esta llamada divina a la comunión, la gracia. Esta diferencia se puede y debe expresar sin acudir a una noción previa de «naturaleza pura», sino que la naturaleza sería la constitución del hombre que se presupone para que pueda escuchar la palabra, y que hace que el rechazo de esta última sea verdaderamente un rechazo y no simplemente una negación de la esencia humana. A partir de esta noción de naturaleza como capacidad de recibir la gracia, piensa K. Rahner que se ha de entender cuanto se refiere a la espiritualidad, trascendencia, inmortalidad, libertad del hombre, etc.

Resulta coherente con este punto de partida y su desarrollo el que K. Rahner vea como un punto que ha de ser especialmente estudiado el de la relación de la antropología con la cristología. En efecto, si el hombre ha de entenderse como el ser interpelado históricamente por Dios, sabemos que esta interpelación se da sobre todo en Jesucristo, que es

citan algunos títulos significativos; así L. JANSSENS, *Tractatus de homine*, Roma 1918-1919; A. STOLZ, *Anthropologia dogmatica*, Friburgo 1941; J. R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie J. A. Mohlers*, Friburgo 1955. Se trata del tercer artículo dedicado a la antropología, después de la bíblica y la filosófica.

[8] *Art. cit.*, 622.

[9] K. RAHNER ha explicado en muchas ocasiones el contenido y el alcance de su método; cf. por ejemplo *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en *MySal* II, 454-468. Nos volveremos a referir a este artículo al tratar de la sistemática de *MySal.* Sin duda, muchas de las intuiciones concretas de K. Rahner han tenido gran influjo en la teología posterior. Con todo, no parece que su método trascendental haya sido muy seguido.

para la fe cristiana el Hijo de Dios hecho hombre. ¿Qué significa para nosotros, para la misma definición del ser humano, el hecho de que el Hijo de Dios se ha hecho hombre? Sólo a partir de la cristología, además, se pueden entender algunas cuestiones fundamentales que se refieren al hombre, p. ej. la gracia divinizante y la resurrección. La antropología teológica, para K. Rahner, deberá esclarecer estas cuestiones fundamentales, y, en torno a ellas, organizar el estudio de todos los problemas concretos.

El autor no ha explicado en el breve artículo a que nos referimos la estructuración concreta de todo el material de la antropología. Pero en el artículo sobre la teología de la gracia en el mismo diccionario [10], propugna que en el tratado correspondiente no se ha de hablar en abstracto de la «gracia», sino del hombre agraciado; sólo así se llega a la concreción de la teología bíblica sobre la gracia. Se trataría entonces de la antropología del hombre redimido y justificado; el punto de partida, también en relación con lo que se decía respecto de la antropología en general, sería la autocomunicación al hombre del Dios trino; dicha autocomunicación constituye la esencia última de la gracia, es el acto fundamental de Dios en Cristo hacia lo no-divino. Otros temas fundamentales que se habrían de desarrollar serían la justificación y el desarrollo existencial y actual de la «recepción de la gracia» en Cristo.

No vale la pena, porque no es éste nuestro intento ahora, descender a la exposición de los pormenores del programa de K. Rahner. Se trata sólo de mostrar cómo, en los años que precedieron inmediatamente al concilio Vaticano II, se expresaba esta necesidad de agrupar en modo articulado los contenidos teológicos que se refieren al hombre. Y es significativo el hecho de que sea precisamente la llamada

[10] K. RAHNER, *Gnadentheologie*, en LThK IV, 1960, 1010-1014; cf. también la voz *Gnade IV. Systematik*, *ibid.* 991-998.

del hombre a la comunión con Dios en Cristo, y consiguientemente la relación entre cristología y antropología, el eje en torno al cual se quiera realizar esta nueva articulación.

El concilio Vaticano II y la teología actual

El concilio Vaticano II, como es sabido, no ha dedicado expresamente ningún documento al hombre. Pero es igualmente claro que la constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo nos ofrece, sobre todo en su comienzo, un valioso compendio de antropología; en efecto, ya en GS 3 se nos dice que el punto capital de la exposición será «el hombre uno y entero, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, mente y voluntad». Dado que los problemas del mundo que la Iglesia quiere iluminar constituyen «el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo» (GS 1), y que el concilio constata profundos cambios, desequilibrios, aspiraciones e interrogantes en nuestro mundo (cf. GS 4-10), es lógico que se quiera responder presentando a Cristo como clave, centro y fin de toda la historia humana, y fundamento de las realidades inmutables que están más allá de todo lo que cambia. Así, a la luz del que es imagen del Dios invisible y primogénito de toda criatura (cf. Col 1,15), quiere el concilio ilustrar el misterio del hombre y cooperar a la búsqueda de una solución a los problemas más importantes del momento (cf. GS 10).

El cap. 1 de la primera parte de la constitución, que lleva por título la dignidad de la persona humana, expone en forma breve y actualizada las verdades fundamentales sobre el hombre: su creación a imagen de Dios; el pecado por el que abusó de su libertad ya desde el comienzo de la historia, y por el que perdió la armonía en su relación con Dios,

consigo mismo, con los demás y con toda la creación; la constitución del hombre en la unidad de alma y cuerpo; la dignidad de su inteligencia y de su conciencia moral; la grandeza de su libertad; el misterio de la muerte y su iluminación en la resurrección de Cristo; la vocación humana al diálogo con Dios como aspecto más sublime de su dignidad, que da ocasión para el tratamiento de los problemas del ateísmo y de la actitud de la Iglesia ante él (cf. GS 12-21); son preferentemente cuestiones protológicas, con referencias también al último destino humano y a la escatología. Pero la aportación más importante y original del concilio a la antropología teológica no está tanto en estos breves desarrollos cuanto al principio que, en conexión con todo lo que se indicaba ya en el número 10, se establece al comienzo de GS 22:

> «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece verdaderamente en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cf. Rom 5,14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el último Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona.
>
> El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. Porque en él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a sublime dignidad...»

No se trata, como se ve, de un desarrollo de contenidos teológicos referidos al hombre, sino, sobre todo, de un principio que deberá ser fundamental en el desarrollo de la antropología teológica. Acabamos de ver cómo ya en el momento preconciliar se expresaba esta preocupación. Aquí se nos da una primera respuesta: Jesús es el revelador del Padre y de su amor; precisamente por ello se manifiesta a sí mismo como el Hijo. Pero en esta misma revelación, nos dice el concilio, nos da a conocer también lo que somos nosotros, la dignidad de nuestra vocación; en este contexto, esta última no puede ser más que la filiación divina a imagen de la de Jesús. Así se señalará precisamente al final de GS 22. Parece, por consiguiente, que Jesús revela al hombre su propia condición en cuanto se muestra como Hijo unigénito del Padre. En él aparece la humanidad perfecta. Adán es figura del que había de venir. Sólo en el Adán último, Jesús, se pone de manifiesto el designio de Dios sobre el hombre. Por esta razón el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Sólo a la luz del paradigma de nuestra humanidad podemos saber lo que estamos llamados a ser nosotros. Notemos que se habla de Jesús como del «hombre perfecto». No se trata sólo de que sea «perfecto hombre», en el sentido de hombre completo, como desde antiguo ha afirmado la Tradición. El concilio Vaticano II ha añadido, creo, un nuevo matiz: esta humanidad completa es perfecta, es decir, es ejemplar, paradigmática. En otras ocasiones repite el Concilio la misma afirmación acerca de la «perfección» de la humanidad de Cristo (GS 38, 45). Y es sobre todo especialmente clara la afirmación de GS 41: «quien sigue a Cristo, el hombre perfecto, se hace él mismo más hombre». El crecimiento en Cristo significa, por consiguiente, crecimiento en humanidad. El ser cristianos no nos aparta del ser hombres, sino que nos ayuda a serlo con más plenitud.

Me he detenido un poco en la exposición de esta doctrina conciliar, porque considero que esta intuición acerca de la antropología teológica debe iluminar de modo decisivo toda nuestra disciplina. No se puede decir que los documentos conciliares hayan desarrollado en todo momento con total consecuencia y coherencia las afirmaciones de la constitución pastoral *Gaudium et Spes.* Sería probablemente ingenuo esperar lo contrario. La significación de Jesús para la antropología parece centrarse más en lo escatológico que en lo protológico; en este sentido queda un amplio

margen de investigación y búsqueda a la teología católica. Pero a mi juicio, el concilio ha señalado una vía para la construcción de una antropología teológica completa y la consolidación de la disciplina en una forma unitaria; ésta no puede ser más que la relación con Jesús, que si es el primogénito de entre los muertos lo es también de la creación (cf. Col 1,15.18), y que si es el Adán último es también aquel del que el primer Adán es figura (cf. 1 Cor 15,45-49; Rom 5,14) [11].

No se puede minimizar el alcance de esta intuición fundamental del concilio Vaticano II, enraizada, por lo demás, en la más antigua tradición cristiana. Este principio ha tenido mucho influjo en la teología posconciliar y, en mayor o menor medida, ha determinado la renovación de los tratados que giran en torno al tema antropológico. Pero con ello no se quiere decir que haya uniformidad de opiniones en todas las cuestiones y en la misma sistemática de la antropología teológica. Este mismo concepto dista todavía de ser completamente aceptado. Notables obras teológicas posconciliares están lejos de ofrecer un tratamiento unitario de todas las materias que tienen al hombre por objeto.

Así ocurre, por ejemplo, en la conocida dogmática *Mysterium Salutis,* que se define a sí misma como «manual de teología como historia de la salvación». En su volumen segundo, después de tratar de Dios, se estudia «El comienzo de la historia de la salvación» [12]. El artículo introductorio, de Karl Rahner (cf. nota 9), recoge muchas de las ideas sobre la antropología teológica a que nos hemos referido. La relación con la cristología comienza ya en el primer mo-

[11] Sobre la antropología del Vaticano II, cf. L. LADARIA, *El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II,* en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987),* Sígueme, Salamanca 1989, 705-714; y el estudio exhaustivo de Th. GERTLER, *Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein,* St. Benno Verlag, Leipzig 1986.

[12] Notemos la semejanza con los títulos de las obras citadas en la nota 5.

mento de la historia de salvación; sólo a partir de Cristo y del Nuevo Testamento tiene sentido hablar en concreto del estado original. En este sentido, la doctrina de la creación es «protología», es decir, es doctrina de la actual condición creada del mundo como presupuesto que hace posible la historia de la salvación que va a tener en Jesús su centro y su clave (cf. vol. 4, p. 30). La insistencia en la idea de la creación como presupuesto de la alianza y en la doctrina neotestamentaria de la creación en Cristo, que se coloca también en el pórtico del estudio protológico, contribuye a situar todo el conjunto en un contexto cristológico. Las materias concretas que se desarrollan en esta parte son: la creación como origen permanente de la salvación (incluyendo el desarrollo teológico de la fe en la creación y la cuestión del «sobrenatural»), la antropología en un sentido estricto (el origen del hombre, su constitución como unidad de cuerpo y alma, su carácter social, su acción en el mundo, trabajo, etc.), el hombre imagen de Dios en relación con la teología del estado original, la teología del pecado en general y del pecado original en particular, los ángeles y demonios.

El volumen tercero de *MySal* trata de la cristología; y al final del volumen cuarto, dedicado fundamentalmente a la eclesiología, se halla el tratado titulado «La acción de Dios por la gracia» (yuxtapuesto a la eclesiología pero diferenciado de ella, aunque la colocación indique que se quiere evitar un tratamiento individualista de la teología de la gracia, cf. vol IV/2, p. 575). Después de una introducción histórica se trata de la predestinación, la justificación y del ser nuevo en Cristo. Dentro de este capítulo, una sección se titula «El hombre en gracia. Ensayo de antropología teológica». Traigo a colación este detalle para hacer notar cómo aparece de nuevo la denominación «antropología teológica», referida ahora a un epígrafe concreto de una exposición mucho más amplia, por más que este epígrafe pueda tener un carácter recapitulador. Es de notar que falta en

MySal un tratamiento sistemático de las virtudes; sólo en un breve apartado de cinco páginas dentro del tratado de la gracia. La división de nuestros tratados es la normal en la sistemática anterior al concilio. La razón es la línea de la historia de la salvación que se sigue, ahora tal vez más conscientemente, pero que no estaba ausente en las obras escolásticas precedentes. El volumen V de Mysterium Salutis dedica su segunda y última parte a la escatología. Aun con vinculaciones claras con la antropología, este tratado reivindica una autonomía legítima y conveniente. Haremos unas breves consideraciones sobre este punto al final de este volumen.

Otras series de manuales escolares de los años posconciliares ofrecen una sistematización semejante a la de *MySal* [13].

En el año 1970, los profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana M. Flick y Z. Alszeghy publicaron sus *Fondamenti di un'antropologia teologica (Antropología teológica).* Como los propios autores señalan en la presentación, se trata de una refundición de las materias comprendidas en sus volúmenes anteriores *Il Creatore. L'inizio della salvezza* (1961) e *Il vangelo della grazia* (1966), *(El Creador. Los comienzos de la salvación; El evangelio de la gracia)* que intenta recoger los nuevos planteamientos teológicos que han tenido al concilio Vaticano II como «eco y promotor». Entre las varias características que, a juicio de los autores, ha de tener la antropología teológica, me parece importante señalar dos. Por una parte la «historicidad»; el Vaticano II, se pone de relieve, no ha descrito al hombre en abstracto, en un orden ideal, sino en concreto, en las sucesivas etapas de su existencia, como creado por Dios a

[13] Así la *Kleine Katholische Dogmatik* de J. AUER y J. RATZINGER. Cf. los dos vols. de J. Auer citados en la bibliografía básica, que son el tercero y quinto de la serie. Entre los dos se sitúa la cristología.

su imagen, constituido en un estado de perfección, caído de este estado por el pecado, restaurado en Cristo por la nueva creación, etc. Por otra parte se hace destacar el cristocentrismo que ha de caracterizar la disciplina. Este cristocentrismo aparece ya en la creación primera, pero sobresale principalmente en la nueva creación. «El fenómeno humano recibe... su inteligibilidad plena a la luz del Verbo que lo produce, del Verbo en cuya perfección participa, del Verbo hacia cuya unión va caminando» (p. 21).

No es de extrañar, teniendo en cuenta estas dos características, que la obra se divida en dos partes, «el hombre bajo el signo de Adán» y «el hombre bajo el signo de Cristo». En la primera se trata del hombre creado por Dios, destinado a ser su imagen, pero deformado por el pecado. La segunda parte recoge la doctrina de la gracia. En efecto, es en ésta donde se manifiesta con más claridad este «signo» de Jesús. Pero debemos tener presente que el paralelismo entre los dos «signos» no es total. El signo de Cristo prevalece, porque «el pecado del primer Adán fue permitido para que, por medio del segundo Adán, la vida divina se comunicase de una manera más perfecta» (p. 320). Por lo demás, aunque las etapas de la historia de salvación estén claramente diferenciadas, en toda la historia y en cada hombre concreto se da una cierta coexistencia de los dos aspectos, pues por una parte el misterio de Cristo estuvo eficazmente presente desde el principio de la vida de la humanidad, y, por otra, alcanzará su efecto total sólo en el orden escatológico (p. 320-321).

No es lo más importante en este intento el tratamiento de la materia antropológica en un solo volumen. Más aún, la misma abundancia de las cuestiones que se han de estudiar puede poner en guardia contra fusiones demasiado precipitadas. Se trata, sobre todo, de la conciencia de que se pueden agrupar en torno al hombre como objeto fundamental una serie de contenidos y disciplinas teológicas has-

ta ahora dispersas. Aun desde esta convicción se pueden y se deben llevar a cabo estudios parciales. Parece que por lo menos algunos planes de estudios de facultades teológicas y seminarios han adoptado una sistemática que trata de unir las materias antropológicas en una cierta unidad, al lado de los otros núcleos fundamentales de la dogmática, el cristológico-trinitario y el eclesiológico-sacramental. Algunas obras que, aun con notables diferencias, por su estructura y contenidos pueden ser situadas en la línea de M. Flick-Z. Alszeghy, a que nos acabamos de referir, han visto la luz en los últimos años [14]. En otras ocasiones, estudios que abrazan sólo una parte de la materia no parecen perder de vista una perspectiva de conjunto. En algunas obras aparece como título o subtítulo «antropología teológica fundamental», sin que los contenidos sean exactamente coincidentes [15]; pero en todo caso se presupone que hay una relación intrínseca de las materias estudiadas con otros contenidos pertenecientes igualmente a la «antropología teológica». Hallamos también este subtítulo en una obra que, dedicada sobre todo a la teología de la gracia desde la perspectiva del diálogo con la teología protestante, incluye asimismo un largo capítulo sobre el pecado original, como pórtico al tratamiento de la gracia, y después de una introducción histórica [16]. Como se ve, la denominación va adquiriendo carta de naturaleza y las materias de los antiguos tratados se con-

[14] Cf. L. F. LADARIA, *Antropología teológica;* I. SANNA; *L'uomo via fondamentale della Chiesa;* J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión cristiana del hombre.*

[15] Tengo presentes dos de reciente aparición, mencionados en la bibliografía del comienzo: G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo,* que recoge todos los contenidos del clásico *de Deo creante et elevante,* incluye por tanto el pecado original y el tratado de los ángeles. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* que trata sólo del ser del hombre en sus diferentes dimensiones, sin entrar en el estado original, pecado, etc. Se puede ver del mismo autor, *Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica,* en *Studium Ovetense* 8 (1980) 347-360.

[16] Cf. O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade.* Falta en cambio en este volumen el estudio del hombre como criatura.

templan con frecuencia en unidad. Sin prejuzgar esta cuestión, se han seguido publicando obras que recogen los contenidos de los tratados tradicionales [17].

Los tratados y manuales que hasta aquí hemos recogido, incluso los que con más decisión mantienen una visión unitaria de la antropología teológica, siguen, básicamente, con la renovación de métodos y contenidos que han seguido al concilio Vaticano II, el orden tradicional de las materias. Pero, para completar nuestro panorama, debemos tener en cuenta también las propuestas de renovación de las mismas estructuras del tratado, con un orden y distribución sistemática diversa, más directamente inspirado en el designio original que Dios tiene, en su Hijo Jesucristo, sobre el hombre.

Debemos detenernos en algunas de estas propuestas que surgieron en los años posconciliares. Así, C. Colombo abogaba por una unificación de las materias, objeto de estudio, en un tratado sobre el hombre, que debía seguir a los tratados de Dios y de Cristo. El orden tradicional debe ser alterado para empezar con el plan de Dios sobre el hombre, es decir, el hombre como elevado a la vida de la gracia o, mejor todavía, al orden sobrenatural; la creación es una exigencia de esta elevación, que el hombre no pierde por el pecado [18]. Más detallado es el programa que algunos años más tarde presenta L. Serenthà; después de haber pasado revista a numerosos enfoques antropológicos de los últimos tiempos y de ofrecer en unas breves páginas los rasgos fundamentales de la historia de la disciplina, muestra algunas cuestiones generales de método y un

[17] Además de los indicados en la bibliografía básica, G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre,* Herder, Friburgo, 1977; L. BOFF, *A graça liberadora no mundo,* Vozes, Petrópolis-Lisboa 1976.

[18] C. COLOMBO, *L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II,* en la «Scuola Cattolica» 95 (1967) 3-33, especialmente 25-29.

proyecto o hipótesis de estructura del tratado. Me centraré en esta última.

Ante todo está el problema fundamental de si el punto de partida ha de ser el de la inserción del hombre en Cristo (gracia) o el de la orientación hacia él (creación). La solución preferida por el autor es la primera, porque la creación es un momento de la alianza. El nexo lógico habría de predominar sobre el cronológico y, en este sentido, por tanto, comenzar por la teología de la gracia. Y en ésta, dos puntos deberían ser fundamentales: la predestinación, estudiada en su perspectiva cristológica, pero sin confundir la predestinación de Cristo y la de los hombres; y la justificación que debe partir de la incorporación a Cristo y recuperar desde aquí los temas clásicos; en concreto se señalan el don del Espíritu (inhabitación, don increado), el don creado, la filiación divina, la remisión de los pecados. La segunda parte del tratado deberá desarrollar el tema de la historicidad humana. Se articularía concretamente a su vez en tres partes: la primera, sobre la historicidad y libertad en perspectiva cristiana. La segunda, acerca de los aspectos concretos de esta historicidad y libertad, es decir, la capacidad de estar delante de Dios como «partner» de la alianza; también en este contexto se trataría de la imagen de Dios. En tercer lugar vendría la dinámica de la historicidad y libertad, en concreto: la solidaridad en el pecado y la impotencia de la libertad, en relación con el pecado original; la colaboración del hombre a la justificación, preparación a la misma, gracia actual, etc., y, por último, la meta escatológica. Para terminar se haría una reflexión en torno al problema del sobrenatural; a partir de la participación del hombre en el misterio de Cristo se llega a la consistencia de la naturaleza [19].

Se ha de reconocer sin duda alguna que la centralidad

[19] L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica,* en «Teologia» 2 (1976) 150-183.

del designio de Dios aparece en esta disposición mejor que en las otras que preceden. Tiene tal vez el inconveniente de seguir menos el orden de la experiencia humana [20], de hacer menos fácil el diálogo con quienes no comparten nuestra fe, respeta menos el progreso de la revelación, ya que sólo en Cristo aparece lo que en el comienzo estaba en el designio divino. Por lo demás, es claro que no debemos caer en los defectos que con razón se reprochan a ciertos enfoques de la teología tradicional; la creación es un tratado teológico, no el atrio de los gentiles de que hablaba K. Barth. La doctrina de la creación en Cristo, por Cristo y hacia Cristo ha de quedar clara desde el primer instante.

Las primeras partes del tratado han de abrir las perspectivas hacia las partes finales y decisivas. Dígase lo mismo de la doctrina del hombre como imagen de Dios, cuyo contenido cristológico habrá de ser puesto de relieve. Otra razón puede todavía abonar el orden tradicional: el hombre unido a Cristo, en nuestra condición concreta, es siempre el pecador perdonado. No hace falta identificarse con la doctrina de santo Tomás sobre los motivos de la encarnación para afirmar con toda decisión que Jesús nos redime del pecado (aunque no solamente) y que la vida en él implica la superación del mismo; la justificación es la justificación del impío, del pecador. De hecho, nuestra inserción en Cristo y nuestra filiación divina son posibles en virtud del amor misericordioso de Dios por toda la humanidad. Que la doctrina del pecado original preceda a la doctrina sobre la gracia puede también tener esta ventaja, la de mantener este contacto inmediato con el orden «histórico» de los acontecimientos. Naturalmente también aquí se impone resaltar que la llamada a la amistad con Dios que el hombre ha rehusado y a la que ha sido infiel era ya gracia en Cristo y

[20] Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica* (cf. nota 15), especialmente 350-351.

por Cristo, y que sólo a partir de éste comprendemos el pecado en toda su realidad. De todas maneras, ninguna de estas razones es totalmente decisiva. La propuesta de L. Serenthà es perfectamente plausible y coherente y tiene a su favor, como hemos observado, razones de indudable peso.

De hecho no parece que la alternativa a que nos acabamos de referir haya sido muy seguida en los manuales aparecidos en los últimos años. Pero la obra de G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero,* parece hacerse eco de algunas ideas del artículo a que nos acabamos de referir. Tras dos partes dedicadas a la teología bíblica y a la historia de los problemas de la antropología, que por su extensión son algo más que meras introducciones, el estudio sistemático empieza en la tercera parte, titulada «proyecto cristiano sobre el hombre»; en ella se integran la predestinación, la gracia concebida como comunión con Cristo, el estado original como cifra del ofrecimiento de la gracia, la libertad de la persona, la participación a la gloria de Cristo (como se ve, se introduce aquí un elemento fundamental de la escatología). La cuarta parte trata de este proyecto cristiano confrontado con la historia: el pecado y el pecado original, la justificación del pecador, las virtudes, etc. [21]

El tiempo deberá decir si estos nuevos intentos de distribución de las materias se impondrán en el futuro de esta disciplina. Pero en todo caso vale la pena tener en cuenta estas líneas de renovación, en particular la de los autores cuyo pensamiento acabamos de exponer, que se mueve en una dirección muy estrictamente teológica (lo cual es bienvenido en tratados que, como la protología, han sido más

[21] Una breve mención merece la obra de B. LAURET-F. REFOULÉ (eds.), *Iniciación a la práctica de la Teología,* 5 vols., Cristiandad, Madrid 1986, que trata muy brevemente y en forma dispersa de nuestras materias; lo más original sea tal vez el cap. del vol. 3 sobre creación y escatología, debido a P. Gisel.

ambiguos en este punto) y cristocéntrica. Las preocupaciones que han llevado a estas propuestas son dignas de toda la atención; es necesario, sin duda, darles una respuesta en la antropología teológica, cualquiera que sea el modo concreto como ésta se articule.

Si queremos hacer un breve balance de la situación precisa de la antropología como disciplina teológica en la actualidad, a partir del panorama que brevemente hemos trazado, podemos constatar una cierta tendencia a la consolidación de la disciplina concebida como un todo. Ello a pesar de los estudios parciales que continúan apareciendo. Concebir la materia como un todo unitario no significa desconocer la pluralidad de cuestiones que encierra. No son deseables las síntesis precipitadas. Pero hemos señalado también que esta tendencia hacia la integración de la «antropología teológica» no es uniforme ni universal.

En la hipótesis de la mayor integración de la materia, la posición adecuada en la sistemática académica parece ser que haya que colocarla después de la cristología y del tratado de Dios. Es la significación universal de Cristo, en gran medida, lo que se estudia al considerar al hombre (y al mundo con él) como criaturas de Dios. Y por otra parte, cuanto hemos insinuado, y trataremos más adelante, del sentido cristológico de la imagen de Dios, parece también favorecer que la cristología se haya estudiado con anterioridad. La teología de la gracia presupone, además de la cristología, la doctrina de la Trinidad. La «dependencia» de la cristología aparece más clara en la distribución que coloca en el centro del interés el tratado sobre la gracia. Es también coherente que, en el caso en que no se vea esta unidad de las materias antropológicas, la protología preceda a la cristología y la gracia la siga, siguiendo el orden de la historia de salvación. Tal vez sea menos claro el orden en relación con la eclesiología. Pero creo también conveniente que ésta preceda, sobre todo si la escatología se contempla en

relación íntima con la antropología teológica. La consumación del mundo y de la humanidad es la consumación de la Iglesia.

Las actuales circunstancias hacen deseable, aunque difícil, un diálogo con las antropologías del momento para establecer respecto a ellas las líneas generales en las que la antropología cristiana se basa y que a la vez fundamenta. En gran medida, a diferencia de épocas pasadas, estas líneas básicas no son ya patrimonio común [22]. La practicabilidad en el ámbito de la docencia ofrece sin duda dificultades, y por otra parte hay que procurar no duplicar el tratado de filosofía del hombre.

[22] Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías,* Sal Terrae, Santander 1983. Interesantes también en este sentido los dos vols. del autor citados en la bibliografía básica.

II

La teología de la creación. Cuestiones fundamentales

En el capítulo precedente hemos hablado ya de la conveniencia de unir al tratado de antropología algunas reflexiones fundamentales sobre la creación [1]. A esto impele la tradición teológica, que, con una sólida base bíblica, ha considerado unitariamente la obra de los seis días, sin que ello implique desconocimiento de la peculiaridad del hombre. Razones sistemáticas apuntan en la misma dirección. Hemos visto ya que una determinación fundamental del ser humano, que nunca lo abandona, es su creaturalidad. Ésta es una dimensión de nuestra relación con Dios que nos abraza completamente, lo cual no quiere decir, como sabemos, que sea la única. El mundo que nos rodea es también criatura de Dios, y el hombre se halla inserto en este mundo, es parte del cosmos, no está en él como un huésped en casa ajena. El hombre es una criatura entre las criaturas, aunque en este mundo creado tiene una indudable centralidad. Es una criatura peculiar, cierto, pero la peculiaridad, por más que la matice, en nada limita la condición de criatura. La reflexión sobre la creación, que afecta a la noción de Dios y a la del hombre, nos ayuda a comprender lo que

[1] Sobre la creación, además de las obras y tratados generales, cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* Sal Terrae, Santander 1986; P. GISEL, *La création,* Labor et Fides, Ginebra [2]1987.

somos y a contemplar una dimensión fundamental de nuestra existencia, de nuestro ser en el mundo.

La mediación de Cristo

Que desde el punto de vista teológico no quepa hablar de la creación del mundo por Dios como algo neutral, sin relación con la historia de salvación que culmina en Cristo, es hoy algo totalmente adquirido. La creación es ya misterio de salvación. Aunque no sea, sin más, evidente que el pueblo de Israel haya llegado a la idea de que el mundo ha sido creado por Dios a partir de la idea de la alianza [2], no es menos cierto que en la profundización y en la elaboración de esta noción, la experiencia de la salvación, la cercanía de Dios han jugado un papel fundamental. Así se ve con claridad en los escritos de los profetas; se suele mencionar especialmente en este contexto al Deuteroisaías (cf. Is 40,22-28; 43,1.15, etc.). La fe en el Dios liberador lleva al pleno reconocimiento del Dios creador, y, a la vez, sólo éste está en condiciones de garantizar la liberación plena y definitiva, al ser no sólo el Dios de Israel, sino el Dios del mundo. Tanto la creación como los prodigios de Dios en favor de su pueblo se ven como expresión de su amor misericordioso (cf. el salmo 136, con su estribillo, «porque es eterno su amor *[hesed]*»). Hay, por lo tanto, una continuidad y una analogía entre la creación del mundo y la actuación histórica de Dios a lo largo de los siglos. En el fundamento de una y otra está el infinito amor de Dios, que se

[2] Cf. C. WESTERMANN, *Génesis* I, Neukirchen 1974, 90ss; P DE HAES, *Die Schopfung als Heilsmysterium,* M. Grunewald, Maguncia 1964; W. H. SCHMIDT, *Die Schopfungsgeschichte der Priesterschrift,* Neukirchen-Vluyn 1964; C. DEROUSSEAUX (ed.), *La création dans l'Oriente ancien,* Cerf, París 1987.

manifiesta en estos dos modos y se concreta en último término en el cuidado cotidiano por todos y cada uno de los vivientes (cf. Sal 136,25: «da alimento a todo viviente, porque es eterno su amor»).

La novedad neotestamentaria por lo que respecta a la teología de la creación no debe minimizarse. Si a primera vista no afecta a la noción propia de creación ni al hecho de la misma (ciertamente el hecho de que todo ha sido creado por Dios, se considera como algo adquirido en el Nuevo Testamento), es, con todo, de decisiva importancia para entender la significación universal de Jesús. El mensaje de los escritos del Nuevo Testamento en relación con el tema que nos afecta no es tanto que Dios ha creado todo, cuanto que este Dios creador es el Padre de nuestro Señor Jesucristo que todo lo ha hecho mediante su Hijo. Esta mediación creadora de Jesús ha sido puesta de relieve en un cierto número de pasajes neotestamentarios, en cuyo análisis detallado no podemos entrar (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10).

A la mediación creadora de Cristo corresponde, en clave escatológica, su función recapituladora del universo: el designio del Padre es la recapitulación de todo en aquel en quien antes de la creación del mundo nos ha elegido y predestinado (cf. Ef 1,3-10); ya desde el primer instante todo ha sido hecho no sólo por medio de él, sino también para él y hacia él (cf. Col 1,16). Las funciones creadora y recapituladora de Cristo adquieren su sentido a la luz de su acción salvadora en su vida toda, y especialmente en su misterio pascual. La carta a los Colosenses es especialmente significativa en este punto. Hay una correspondencia entre la mediación creadora y la reconciliadora, entre la primogenitura de la creación y la primogenitura de entre los muertos (resurrección) [3]. Es precisamente la acción salvadora la

[3] La correspondencia entre el «para él» de la creación y de la reconciliación

que abre el camino a la significación cósmica universal de Jesús. Si en la muerte y resurrección Jesús ha reconciliado el mundo con el Padre, o, con otra formulación, el Padre ha reconciliado consigo el mundo en Cristo (cf. 2 Cor 5,19ss), esto no puede ser, en la convicción de la primera comunidad cristiana, una acción sin significación para todo el universo y toda la historia. El esquema de la salvación se amplía a la creación; esto quiere decir: a partir de la salvación que ha tenido lugar en Cristo, se ve en él el principio a la luz del cual se ha de interpretar toda la realidad. Si el mundo ha sido salvado por Cristo y en Cristo, esto significa que ha sido creado también por él y en él. La creación no es entonces un mero presupuesto neutral para que se desarrolle después la historia de Dios con los hombres, sino que es ya el comienzo de esta historia que culminará en Jesús. Jesús, en su resurrección, se ha manifestado como Señor para gloria de Dios Padre (cf. Flp 2,11). La consecuencia lógica es extender este señorío a todo el cosmos y a todos los momentos de la historia. Y si en la resurrección se nos dan las primicias de la humanidad nueva, el sentido de este dominio de Cristo no puede ser más que el de la atracción hacia él de toda la humanidad.

En un sentido parecido han contemplado la función cósmica de Cristo los primeros Padres y escritores eclesiásticos, sobre todo los apologetas y los alejandrinos. En diálogo con la mentalidad filosófica de su tiempo, estos Padres han considerado el mundo como algo armónico, un cosmos, presidido por el *logos*, la razón; por ello el mundo no es algo caótico, sino ordenado. Pero para los cristianos no hay otra razón más que el Logos, la Palabra de Dios, el Hijo de Dios que ha aparecido en el mundo en la encarnación. Él es la razón y la armonía del universo. Por ello los

es más discutible; en efecto, esta última puede referirse al Padre. Pero con todo, la correspondencia entre la creación y la salvación es bastante clara aun sin este elemento.

cristianos son los que conocen y siguen al Logos, lo poseen en plenitud. La fe nos abre por tanto el camino a la recta razón, en la fe descubrimos el verdadero sentido del mundo y de las cosas. Esta «razón», con todo, no es un monopolio exclusivo de los cristianos. Se halla también en otros hombres, que precisamente por esto pueden conocer también una parte de la verdad. Pero debemos notar la diferencia: la plenitud del Logos se halla sólo en quien lo conoce en su integridad, en quien conoce a Cristo, mientras que en los demás este conocimiento será necesariamente parcial [4].

Cuando la gran Iglesia, frente a las diferentes tendencias gnósticas y frente a Marción, defendió la bondad de la creación y la identidad del Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, estuvo subrayando la universalidad del dominio de Cristo y de su mediación, la unidad de la historia, y, en último término, la correspondencia, con las debidas diferencias, entre la salvación y la creación. Como vemos, consideradas así las cosas, la creación es un tema teológico de primer orden, que deriva inmediatamente de la cristología y la completa, porque nos muestra la significación universal de Jesús. La relación con la salvación, en cuanto ésta tiene que ver con la plenitud del hombre, nos muestra la relación íntima de la doctrina de la creación con la antropología teológica.

La fidelidad de Dios a su obra

No son ya agudos en este momento los problemas de los últimos decenios sobre la evolución y su compatibilidad

[4] Cf. S. JUSTINO, *Apol.* I 12, 7; 22, 1ss; 23, 2; 44, 10; 46, 2ss; 59, 1; II 7, 3; 10, 2ss; 13, 3-6, etc.; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protr.* I 2, 3; 5, 1ss; 6, 5ss; X 110, 1ss; 112, 1ss.

con la fe cristiana. La cuestión quedó desbloqueada para la teología católica a partir de la encíclica *Humani Generis* de Pío XII, en el año 1950. Pero algo queda de aquella reflexión a la que fue obligada la teología, que es sumamente aprovechable en la visión cristocéntrica que el Nuevo Testamento impone a nuestro tema. En efecto, la visión evolutiva del mundo nos impide pensar en la creación como algo concluido, como por evidentes razones hacía la mentalidad fixista. Todo camina hacia Cristo, nos dice el Nuevo Testamento, como todo ha sido creado por medio de él. La creación camina, por el impulso interno recibido de Dios y sobre todo por la fuerza de la resurrección de Cristo, hacia la creación nueva. No puede, en este sentido, estar concluida hasta que esta plenitud haya irrumpido, hasta que efectivamente el designio de Dios se haya cumplido. La creación está, por tanto, in fieri, hasta que llegue el definitivo séptimo día. Hemos hablado de la permanencia de la condición creatural del hombre (y del mundo) en todos los momentos de su existencia. Entre la creación inicial y la creación nueva se sitúa la «creación continua» [5]. Dios no deja de actuar en el mundo y en la historia, y su acción creadora no es menos intensa ahora que en el primer instante [6]. Dios sigue creando, no sólo porque «conserva» lo que ya ha hecho, sino porque en su providencia lo lleva hacia el fin para el que desde el principio lo ha destinado. La conservación, el concurso divino, la providencia, adquieren un sentido fuerte, y se dejan así subsumir en la noción más bíblica y dinámica de la fidelidad de Dios a su obra y a su creación; la fidelidad de Dios se manifiesta en el amor que le lleva a

[5] Cf. las reflexiones a este respecto de J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987. El mismo autor insiste en la apertura del mundo visible, dado que Dios es el creador del cielo y de la tierra.

[6] Para santo Tomás la conservación es la continuación del acto por el que Dios da el ser, *STh* I, q. 104, a. 1. Naturalmente estas consideraciones en nada se oponen al hecho de que, con la aparición del hombre, Dios de alguna manera ha completado su obra; cf. Gn 2,1-2.

enviar a su Hijo al mundo. El sí de Dios al mundo en Cristo es el que lo lleva a la consumación de su designio en su Hijo Jesús. En este sentido la presencia constante de Dios en el mundo está también mediada por Cristo y tiende a la realización de su obra salvadora.

La creación, en esta visión cristológica, está en cierto modo «in fieri». Ello lleva a plantear el problema de la cooperación humana a la obra creadora divina, no terminada del todo. Ya en el Génesis, tanto según el relato yahvista como según el sacerdotal, se señala que el hombre tiene que trabajar y cuidar la tierra y dominarla. Es claro, como en seguida veremos, que el hombre no es señor absoluto del mundo que se le ha confiado, y que, también en este aspecto, la referencia a Dios creador de todo es decisiva e irrenunciable. Pero el que el mundo sea creación de Dios no significa que no sea también, en su medida, creación del hombre; a la libertad humana le es concedido un espacio de autorrealización precisamente en la transformación de la naturaleza, que, como consecuencia de esta acción humana, se abre cada vez más a nuevas potencialidades y se «humaniza» más y más [7]. El concilio Vaticano II, en el tercer capítulo de la *Gaudium et Spes,* ha desarrollado la enseñanza de la cooperación humana a la obra cradora de Dios. Con su acción en el mundo los hombres contribuyen a que se realice el designio de Dios; el mensaje cristiano impone como deber la edificación del mundo (GS 34).

En el trabajo, el hombre, a la vez que transforma las cosas o la sociedad, se perfecciona a sí mismo (*ibíd.* 35). Y en esta acción del hombre en el mundo la Iglesia reconoce una legítima autonomía a la realidad temporal, como conforme a los designios mismos del Creador. La creación tiene una bondad y una consistencia propia que el hombre ha

[7] Cf. JUAN PABLO II, *Laborem Exercens,* 4, 25, entre otros textos.

de respetar, unas leyes que el hombre mismo ha de descubrir con su esfuerzo (GS 36; LG 36). De todo ello se deduce que en este esfuerzo creador el hombre se humaniza a sí mismo y a la vez humaniza el mundo. De ahí que sólo quepa calificar de grave perversión del orden querido por Dios aquel trabajo que, por las circunstancias de las personas que lo llevan a cabo, o por las condiciones de todo orden en que se desenvuelve, no hace crecer sino que atenta contra la dignidad del que lo realiza. Notemos que esta transformación humana de la realidad no puede reducirse al mundo utilitario (sin dar a esta palabra ningún sentido despectivo), de la técnica, sino también a la creación artística o al descubrimiento «contemplativo» de la verdad. En este sentido la acción humana no sólo continúa la obra de los seis días, sino que nos hace pregustar también el descanso del séptimo día. Las modernas teologías de la creación insisten con razón en esta segunda dimensión, tal vez relativamente olvidada en otros momentos [8].

Dios ha creado el mundo libremente y para su gloria

El hombre es, en este sentido, creador y responsable en libertad de la marcha del mundo. Su creatividad no ha de entenderse como negación o limitación de la creatividad divina. Más bien recibe de ésta todo su sentido. El amor omnipotente de Dios, que ha creado y sostiene todas las cosas, no encuentra en la libertad y en la creatividad humanas una frontera, sino su más grande manifestación. La creación, se ha puesto con razón de relieve, es «historia de libertad» [9].

[8] Cf. J. MOLTMANN, *o. c.*, pássim; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 215-217; A. GANOCZY, *Der Schöpferische Mensch und die Schopfung Gottes*, Grünewald, Maguncia 1976, 71ss.

[9] Cf. A. GANOCZY, *o. c.*, 112ss.

La libertad de la creación se descubre a partir de la libertad de la salvación en Cristo. Si a partir de la encarnación y de toda la vida de Cristo se entiende el modo de obrar de Dios, también aquí tiene su aplicación este principio. A la libertad de la donación de Cristo por parte del Padre y a la del propio Jesús corresponde la libertad en la donación del ser. La libertad de Dios al crear es una verdad básica de nuestra fe; es la misma noción de Dios la que se pone en juego con ella. Pero no hay que entender por libertad la indiferencia de Dios frente al mundo del que no necesita. La suya es la libertad del amor que se compromete con el mundo, y especialmente con el hombre. A la libertad trascendente de Dios corresponde la libertad creada. No se ve el sentido que podría tener una creación libre que no suscitara libertad. La libertad trascendente de Dios es así el fundamento de la libertad y creatividad humana, que reciben su sentido en cuanto son respuesta a esta libertad divina; con ellas recibe aún más sentido la creación, que de «buena» ha pasado, con la aparición del hombre, a ser «muy buena». La libertad humana se ejercita en un ámbito fundado por y en la libertad, no en el de un azar o un destino que dejara un pequeño espacio abierto, en el fondo insignificante, en el que el hombre pudiera hacerse la ilusión de ser autosuficiente. La libertad del hombre es libertad llamada, despertada por la libertad y la creatividad infinitas de Dios.

En la tradición cristiana y en la reflexión teológica la libertad de Dios al crear ha sido puesta en relación con el fin de la creación (cf. Vaticano I, DS 3002; 3025): Dios no crea para autoperfeccionarse, sino para comunicar su bondad; por otra parte, el mismo Dios es el fin de todo, y sería contradictorio con la idea misma de su libertad el que Dios creara para otro; con ello se haría dependiente de aquel para quien creara. La comunicación de la bondad y los beneficios divinos equivale, en el lenguaje de la Iglesia, a la «gloria de Dios». Una gloria que no es autoperfecciona-

miento, sino donación, manifestación de Dios, ya en el Antiguo Testamento, pero sobre todo en Jesucristo (cf. Jn 1,18). En esta manifestación y autodonación está precisamente la salvación y la plenitud del hombre. Dios ha creado para poder manifestarse en Cristo, para poder comunicar sus beneficios y comunicarse a sí mismo, y con ello lograr la plenitud de la criatura. Esta plenitud, a su vez, es Dios mismo, porque sólo en Dios alcanza el mundo, y en especial el hombre, su fin último.

La libertad y el amor creador de Dios encuentran en la posibilidad humana de cooperar a la creación no su frontera, sino su expresión máxima. En general no nos cuesta admitir que Dios sigue creando y llevando al mundo sus designios a través de las causas segundas de la naturaleza, pero nos resulta más difícil comprender cómo en la libertad humana –tantas veces opuesta a Dios– es también la omnipotencia divina la que se manifiesta. Pero, a pesar de todo el escándalo del mal, tenemos que afirmar que es precisamente en la capacidad de suscitar la libre cooperación de la creatura donde el poder creador de Dios aparece en su manifestación más plena. Es el Dios creador el que suscita al hombre creador, no el que lo empequeñece. Porque si la idea creación indica ser en dependencia, indica al mismo tiempo una existencia auténtica y propia de la criatura.

Se ha hablado también del inicio de la kénosis de Dios en la creación, que culminará en el anonadamiento propiamente dicho de Jesús en la encarnación y que culminará en la cruz [10]. Dios de algún modo se retira, deja sitio a su creación, y en concreto al hombre, para dar a la creatura una

[10] Cf. J. MOLTMANN, *o. c.;* H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Encuentro, Madrid 1990. También desde el punto de vista judío se formula esta cuestión: cf. G. SCHOLEM, *La création à partir du néant et l'autocontraction de Dieu*, en *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Cerf, París 1990, 31-59.

consistencia «fuera» de Dios. Sin entrar en el análisis más matizado ni en el juicio que estas consideraciones pueden merecer, no cabe duda que Dios, al manifestarse en su creación, al mismo tiempo se oculta detrás de ella misma. El amor creador está fundado en el amor humilde que es capaz de anonadarse. La creación no es sólo hacer, sino también dejar ser [11]. Desde otro punto de vista llegamos a la misma conclusión de hace un momento: Dios crea sobre todo en cuanto suscita, da vida, da libertad y autonomía.

La responsabilidad del hombre en la construcción del mundo, otorgada por Dios según Gn 1,28, no lleva a un señorío absoluto. Dios no abdica de su condición ni pone al hombre simplemente en su lugar, por más que lo haga su representante y le quiera hacer partícipe de su vida. Sólo en la referencia al Dios creador de todo (y también del hombre), y por tanto en el respeto a su obra, tiene sentido, desde el punto de vista cristiano, el dominio del hombre sobre la creación; según el libro del Génesis, el hombre no sólo ha de cultivar el paraíso (lo que ya se diferencia de explotarlo) sino que éste ha de ser objeto de su cuidado (cf. Gn 2,15). El problema de los límites del dominio del hombre sobre el mundo se ha manifestado en toda su agudeza ante la amenaza de la crisis ecológica. No han faltado acusaciones al cristianismo y a su idea de la creación y de dominio del hombre en el cosmos como responsable de esta situación. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que en los tratados sobre la creación y sobre la antropología se haga referencia a esta cuestión [12]. Es, en este momento, un nece-

[11] Cf. J. MOLTMANN, *o. c.*

[12] Es ya significativo el título de la obra de J. Moltmann a que nos hemos referido en las notas anteriores; cf. además, J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 175-199; I. SANNA, *L'uomo via fondamentale della Chiesa. Trattato di antropologia teologica*, Roma 1989, 372-431, donde se encontrará ulterior bibliografía. Es claro que la cuestión roza también la teología moral; cf. A. AUER, *Etica dell'ambiente*, Brescia 1988; Ph. SCHMITZ, *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung*, Wurzburgo 1985.

sario complemento a la teología de las realidades terrenas, del trabajo, del progreso, temas que, no sin razón, habían ocupado la atención teológica a partir de la segunda guerra mundial y alcanzaron su máxima actualidad en los años en torno al concilio Vaticano II, que estuvieron marcados por el optimismo en relación con las posibilidades del desarrollo y el progreso [13].

La Trinidad y la creación

La creación, decíamos, significa una relación de dependencia de Dios en la diversidad; pero con esta noción no hemos llegado al fondo de la fe cristiana en el Dios creador. Ya en el comienzo de estas breves reflexiones veíamos cómo en el Nuevo Testamento la creación se ponía en relación explícita con la salvación a través de la idea de la mediación universal de Cristo. Hemos visto también que Dios ha creado el mundo libremente y que él mismo es el fin de la creación. Ahora bien, si el Dios que salva al hombre es el Dios uno y trino, también el que lo crea es ya el Dios uno y trino. Esta afirmación puede interpretarse en un sentido banal: es claro que no podemos negar la identidad del Dios creador y del Dios salvador, y que la fe de la Iglesia nunca ha dudado de este hecho. El problema es otro: ¿Dios es principio de las criaturas sólo en cuanto uno, o la Trinidad de personas en cuanto tal tiene algo que ver con la creación

[13] Cf. entre otros muchos títulos, G. THILS, *Teología de las realidades terrenas,* Bilbao 1956 (original de 1946); M. D. CHENU, *Hacia una teología del trabajo,* Barcelona 1960 (original de 1955); J. B. METZ, *Teología del mundo,* Sígueme, Salamanca 1970; J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano,* Herder, Barcelona 1969; una visión de conjunto del estado de la cuestión en aquel momento ofrece A. NICOLÁS, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos,* Sígueme, Salamanca 1972; A. GANOCZY, *Der schopferische Mensch und die Schopfung Gottes,* M. Grunewald, Maguncia 1976; C. SCALICKY, *La teologia dell'impegno cristiano nel temporale,* en «Lateranum» 43 (1977) 198-243, etc. Se pueden ver también los comentarios a la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II.

misma? La cuestión así planteada no es superflua, porque en algunos momentos de la historia la insistencia (legítima y necesaria) en la unidad y unicidad divina y en el hecho de que Dios no constituye más que un principio de las criaturas (cf. p. ej. DS 800; 851; 1331), ha podido llevar al olvido de que este único principio es en sí diferenciado y que como tal obra ya en la creación.

Pero precisamente es ésta la tradición más antigua de la Iglesia; la mediación de Cristo ha sido afirmada en el Nuevo Testamento. Pero también la intervención del Espíritu ha sido puesta de relieve muy pronto. Así p. ej. dice Atenágoras: «afirmamos al Dios por cuyo Verbo todo ha sido hecho y por cuyo Espíritu todo es mantenido» [14]. Para san Ireneo, como es bien sabido, el Hijo y el Espíritu son las «manos de Dios» mediante las cuales el Padre ha creado todas las cosas [15]. También Tertuliano [16], san Atanasio [17], san Basilio de Cesarea [18], han visto con matices diversos una diferenciación de funciones en el único e invisible principio que es la Trinidad. El Padre tiene la iniciativa, el Hijo es el mediador, en el Espíritu todo ha sido hecho, es la causa perfeccionante.

En los antiguos concilios ecuménicos se ha puesto de relieve también la distinción de las funciones; el símbolo niceno y el de Constantinopla hablan del Padre como creador de todas las cosas y de Jesucristo como mediador. El segundo concilio de Constantinopla (año 553) explica así la confesión trinitaria de un solo Dios en tres personas: «un solo Dios y Padre del cual todo procede, un solo Señor Jesucristo por medio del cual todo fue hecho y un solo Es-

[14] *Legatio pro Christianis,* 6; cf. también TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Aut.* 1, 7.

[15] Cf. *Adv. haer.* IV praef. 4; 20, 1; V 5, 1; 6, 1; también S. AMBROSIO, *Exp. Sal* 118, 10, 17.

[16] Cf. *Adv. Herm.* 45, 2; *Prax.* 7, 3; 12, 3.

[17] *Ad Serapionem* I 28.

[18] Cf. *De Spiritu sancto* 16, 38.

píritu Santo en el que todo existe» (DS 421)[19]. Si el Espíritu Santo tiene un papel insustituible en la salvación del hombre, si habita en nosotros y nosotros vivimos o caminamos en él, es coherente que ejerza también una función en la creación, aunque está claro que en este momento no muestra todavía todas sus virtualidades, como es distinta la creación mediante el Hijo y la misma encarnación. Aunque esta intervención del Espíritu no se halle expresada en el Nuevo Testamento, no parece que pueda considerarse ajena a éste la evolución que se ha producido en la edad patrística. De nuevo nos encontramos con la trasposición a la creación del universo del esquema de la salvación. Se afirma implícitamente que en esta última se halla el sentido de todo cuanto existe. La creación, por consiguiente, es obra del Dios uno y trino. Y aunque formalmente no sea la autodonación divina, va, de hecho, orientada hacia ésta. Dios crea para poder hacerse, él mismo, criatura.

La teología de los últimos años ha insistido fuertemente en el nexo intrínseco entre la Trinidad y la creación. Ésta no es ciertamente la revelación del Dios trino. Pero es el hecho de que en Dios exista la «distancia» entre las personas el que hace posible la distancia entre Dios y la criatura[20]. Distancia que a la vez el mismo Dios puede salvar; el mundo está así «en Dios». La creación, se apunta por otro lado, presupone un Dios personal.

Así lo vio ya el Antiguo Testamento; Dios no es un principio en devenir, sometido a la necesidad. En la revelación cristiana aparece que el Dios personal no es un Dios

[19] No deja de ser interesante la comparación entre el uso de las preposiciones *ex, per, in,* en el texto acabado de citar y en el concilio II de Lyón del 1274: «Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem... a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, quae sunt in caelo et in terra...» (DS 851).

[20] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* II 1; del mismo, *Schöpfung und Trinität,* en Int. kath. Zt. Communio, 17 (1988) 205-212, donde se pone de relieve la relación entre la creación en Cristo y la previsión de la cruz.

solitario, sino que tiene en sí mismo la plenitud de comunión; la creación es así pura y libre difusión del bien y de la perfección divinos. Dios no necesita crear para tener un *tú,* sino que desde siempre es comunidad de personas. Sólo con la revelación del Dios trino aparece en toda su radicalidad la libertad del amor creador de Dios, que para nada tiene necesidad de comunicarse fuera de sí, porque tiene ya en sí mismo la plenitud de esta autocomunicación[21]. Dios no es Padre porque crea, sino que crea precisamente porque es «Padre», porque desde siempre se comunica enteramente a su Hijo y está unido a él en el amor mutuo que es el Espíritu Santo. En pura libertad es entonces capaz de derramar este amor hacia fuera. El Dios que crea es por tanto, a la vez e indisolublemente, el Dios uno y trino. Y sólo a partir de la revelación trinitaria se puede entender la criatura como lo que Dios es capaz de hacerse, sin dejar de ser Dios. Al tratar de la relación entre la cristología y la antropología deberemos volver sobre esta cuestión.

Nos bastará por ahora señalar que nunca se insistirá bastante en la gratuidad de la encarnación, en la gratuidad del «hacerse criatura» de Dios, que no deriva en modo alguno de la creación, sino que significa un amor infinitamente más grande que el que lleva a dar el ser a las cosas; pero a la vez debemos considerar que la venida del Hijo de Dios al mundo y su asunción de la realidad creatural es algo que, gratuitamente, perfecciona intrínsecamente a la creación, obra ya del solo amor divino, y nos muestra la dignidad del ser creado. La creación de todo en Cristo, no ya sólo en el Logos, «no indica otra cosa sino que todas las cosas pudieron ser sólo creadas con vistas a su plenitud en el segundo Adán»[22]. Razones todas ellas que nos hacen ver

[21] Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* 266-268.

[22] H. U. v. BALTHASAR, *Teodramática* II 2; desde siempre está el Hijo en el designio de Dios sobre el mundo, para el logro de la creación.

hasta qué punto llega la reinterpretación cristológica de la fe en la creación. No podemos separar la creación del Dios que crea y de los designios que desde la eternidad tiene para su criatura.

III
El hombre, imagen de Dios

Dirigimos ahora nuestra atención al objeto central de la «antropología teológica». «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder?» (Sal 8,5). Ya el salmista se interroga sobre la grandeza humana en su fragilidad, el misterio y la paradoja que han impresionado a los pensadores de todos los tiempos; basta con mencionar a san Agustín y a Pascal. El concilio Vaticano II recuerda que todo hombre es una cuestión no resuelta, a la que nadie puede escapar, sobre todo en los momentos más importantes de la vida (GS 21). Y esta cuestión sobre el hombre no es sólo un problema o un enigma, sino que constituye en términos estrictos un misterio, reflejo del misterio de Dios (GS 22).

En nuestra introducción hablábamos de la necesidad de poner de relieve el concepto cristiano de hombre, no opuesto, aunque ciertamente mucho más profundo, al que nos da nuestra experiencia o podemos extraer de la filosofía o de las ciencias humanas. El concilio Vaticano II ha tomado una opción de gran alcance cuando, al tratar de las opiniones diversas que el hombre ha dado y sigue dando todavía acerca de sí mismo, tan diversas e incluso contradictorias entre sí, ha iniciado su respuesta indicando la enseñanza bíblica de la creación del hombre a imagen y semejanza

de Dios (GS 12). La centralidad de esta idea debería, por consiguiente, estar fuera de toda posible discusión.

La visión cristiana del hombre ha de poner de relieve ante todo, con prioridad absoluta a todas las otras cuestiones, por supuesto necesarias, como p. ej. aquella acerca de su constitución, etc., esta relación fundamental con Dios. Si hemos dicho que la creación se entiende bíblicamente y recibe su sentido último de la salvación en Cristo, a fortiori esto ha de valer del hombre, centro y culmen de la creación. Sus estructuras creaturales tienen sentido a partir del designio salvífico de Dios sobre él, no al revés, y sólo a la luz de este proyecto divino pueden entenderse en toda su riqueza. Y este designio ha de entrar, más aún, ha de ser determinante de la definición cristiana del hombre, «en el concepto mismo del hombre ha de haber lugar para los designios de Dios sobre él» [1]. La antropología cristiana no saca de otras fuentes su idea del hombre, para luego, a partir de ella, hacer afirmaciones que constituirían su específica aportación. Ya la misma noción cristiana del hombre ha de poner de relieve su propiedad y originalidad de raíz, sin que ello implique desconocer las aportaciones válidas y aun necesarias que nos llegan de otras procedencias.

El tema de la imagen en la Biblia y en la Tradición

La afirmación acerca de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios se encuentra, como es sabido, en el documento sacerdotal (Gn 1,26-27). Con todo, lo que en la fuente yahwista se nos ha dicho prepara ya las afirmaciones de estos dos versículos del cap. primero: el hombre, formado por Dios del polvo de la tierra, recibe del mismo Dios la vida; ha de trabajar el jardín, pone nombre a los

[1] A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, Edica, Madrid 1969, 20.

animales que están a su servicio, necesita de una compañía adecuada a su condición.

Pero volvamos al motivo explícito de la imagen. Se impone ante todo la constatación de que son incontables las interpretaciones que en el curso de la historia se han dado de este pasaje y las de la exégesis actual [2]. Entre las que más se han difundido en los últimos tiempos cabe señalar la de G. von Rad, que ha considerado principalmente el aspecto del dominio sobre el mundo, que sería la razón por la cual se otorga al hombre la condición de imagen. No es, por tanto, esta condición considerada en sí misma, sino el para qué de su concesión. Siendo imagen de Dios, el hombre se hace signo de su poder para garantizar y afirmar su soberanía como único Señor del universo. En este sentido Israel ha considerado al hombre como el mandatario de Dios [3]. Pero otros autores, sin negar la importancia que tiene este motivo del dominio del hombre sobre el mundo, piensan que hay que insistir más en la relación con Dios, de la cual sería consecuencia el dominio sobre el mundo. Es, pues, al primer punto al que hay que dar prioridad. La condición de imagen se referiría así a todos los aspectos del ser humano, no solamente a uno de ellos [4]. Más aún, se observa todavía que no es únicamente la condición del hombre lo que es importante en el Génesis, sino, ante todo, lo que se nos dice sobre el obrar de Dios: él es el que crea al hombre a su imagen y semejanza. La condición del hombre es el resultado de la acción de Dios; hay que ver por tanto lo que Dios pretende al crear *así* al hombre.

[2] Se pueden ver los elencos de C. WESTERMANN, *Genesis* I, Neukirchen 1974, 203-218; H. U. v. BALTHASAR, *Teodramática* II 1.

[3] G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1969, 196. Cf. FORESTI, *Linee di antropologia veterotestamentaria*, en *Temi di antropologia biblica*, 5-45; I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, Città Nuova, Roma 1990, 142-148.

[4] Cf. W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen 1964, 142-144.

La creación es un acontecimiento entre Dios y el hombre; el hombre, todo hombre, ha sido creado para existir en relación con Dios; en esto consistirá su condición de imagen [5]. No podemos olvidar tampoco la interpretación que se ha fijado sobre todo en la bisexualidad, la condición social del hombre, etc. [6].

El libro del Génesis vuelve a hablar del hombre hecho a semejanza de Dios en analogía con la generación de Set, el hijo de Adán (cf. Gn 5,1-3); la condición de imagen es un elemento que determina el comportamiento interpersonal de los hombres, en concreto el respeto debido a la vida humana, a la vez que se insiste en el dominio del mundo por parte del hombre (cf. Gn 9,6-7). La misma idea vuelve a aparecer en el libro del Eclo 17,3, mientras que Sab 2,23 insiste más bien en la participación en la vida divina (inmortalidad) como determinante de esta condición humana.

Sin que el tema de la imagen se mencione directamente, el hombre aparece en el salmo 8 como cuasipartícipe de la condición divina y dominador de la creación: «lo coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos...» (v. 6ss). Del conjunto del Antiguo Testamento se desprende que el hombre, en nombre de Dios y ante él, es responsable del mundo, y, en cuanto interlocutor de Dios, parte activa en la historia que el Señor inicia y quiere llevar a término. No hay que ver la imagen de Dios en esta o en aquella cualidad, sino que nos hallamos ante la determinación fundamental del hombre, que abraza todas sus dimensiones por el germen divino que en él habita.

El mensaje del Génesis ha sido reinterpretado a la luz

[5] C. WESTERMANN, *o. c.,* 214-218; del mismo, *Teologia dell'Antico Testamento,* Brescia 1981. Cf. desde otro punto de vista los análisis de F. GARCÍA LÓPEZ, *El hombre, imagen de Dios en el Antiguo Testamento,* en Estudios Trinitarios 22 (1988) 365-382: la condición de imagen significa la presencia en el hombre de un germen divino.

[6] Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik,* III/1, 204ss.

de Cristo. En efecto, la imagen de Dios, según el Nuevo Testamento, es el mismo Jesús (2 Cor 4,4; Col 1,15). Este concepto está en conexión con la teología de la revelación: Jesús, en cuanto imagen del Padre, lo revela. La idea del hombre que en el Antiguo Testamento aparece como central, es reinterpretada ahora en clave cristológica. Y en esta misma línea van las referencias más directamente antropológicas de la noción de la imagen que encontramos en las obras paulinas; quien en la fe acepta la revelación de Cristo, se convierte, a su vez, en imagen de Jesús. El hombre nuevo ha sido renovado a imagen del Creador, y esto significa la superación de toda diferencia para que Cristo sea todo en todos (cf. Col 3,9-10). La predestinación eterna del Padre se refiere a la configuración con Jesús (Rom 8,29). Nosotros los hombres, en nuestra condición terrena, llevamos la imagen de Adán, el primer hombre, y llevaremos la imagen del hombre celeste, Cristo resucitado. El primer hombre fue alma viviente, el segundo es espíritu que da la vida (cf. 1 Cor 15,45-49). La novedad del segundo Adán no significa que en el designio divino no sea aquél el que da sentido al primero. Adán es figura del que ha de venir (Rom 5,14).

La idea de la imagen, que en el Antiguo Testamento se centra en la creación del hombre, en el Nuevo se transforma en un motivo cristológico y escatológico. El Señor resucitado es el Adán definitivo, el nuevo principio de la humanidad fundada sobre el resucitado y llamada a compartir su vida. En Jesús superamos los dos condicionamientos negativos, aunque de índole muy diversa, que encontramos en Adán: el de la limitación y la caducidad y el del pecado. En la resurrección del Señor se nos abre el designio definitivo de Dios sobre nosotros; ser hombre es, por tanto, pasar de la condición de Adán a la de Cristo; llegar a ser imagen del hombre celeste no es según Pablo algo marginal a nuestra condición humana, sino que es su determinación definitiva. El Nuevo Testamento parece retrotraer explíci-

tamente este designio de la nueva creación al comienzo de la creación antigua; hemos sido elegidos y predestinados en Cristo antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,3ss). Pero no se ha hecho la transposición protológica del motivo de la imagen [7]. Los Padres unirán las afirmaciones del Génesis con las paulinas.

Sumamente aleccionador es el desarrollo del concepto de la imagen en la teología cristiana, en relación con la concepción global sobre el hombre [8]. La escuela alejandrina, fuertemente influida por Filón, ha visto en el alma, y más concretamente en el alma superior, el *nous*, lo que es más propio del hombre; a ella se refiere, por consiguiente, la creación a imagen de Dios según Gn 1,26s. Excluido de esta condición quedaría el cuerpo humano, modelado por Dios a partir del polvo de la tierra según Gn 2,7. El hombre no es en rigor la «imagen», sino que ha sido creado «según la imagen» que es el Logos eterno de Dios. El hombre en virtud de su mente es racional, y por ello partícipe del Logos o razón divina. Así piensa Clemente Alejandrino [9]. Lo mismo va a afirmar Orígenes [10], para quien el hombre creado a imagen y semejanza de Dios es el hombre interior, «invisible, incorporal, incorruptible e inmortal»; es el hombre hecho de Gn 2,26 el que es a imagen de Dios, no

[7] Sobre el motivo de la imagen en el N. T. cf. J. JERWELL, *Imago Dei. Gen 1, 26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Gotinga 1960.

[8] Sobre la antropología patrística, cf. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983. Más directamente sobre el motivo de la imagen, A. G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, París 1987.

[9] *Protréptico* 98: «La imagen de Dios es el Verbo de Dios, e imagen del Verbo es el hombre, el hombre verdadero, esto es, el nous que está en el hombre. Se dice que es 'a imagen y semejanza de Dios' por este motivo, es decir, porque con la inteligencia de su corazón se hace semejante a la divina Razón Suma, que es el Verbo, y así se hace razonable».

[10] Cf. *In Iohannem* II 2, «El Padre, el Dios verdadero, el Dios en sí, está en su imagen y en las imágenes de la imagen... como el Logos en sí está en el logos y en todo ser dotado de logos»; cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, París 1956.

el plasmado de Gn 2,7; afirmar lo contrario equivaldría a considerar corpóreo a Dios [11]. Si Dios es invisible, su imagen, el Logos, deberá ser también invisible. No falta, como vemos, en estos teólogos alejandrinos, una referencia cristológica en relación con el motivo de la imagen. Sólo a partir del Hijo imagen de Dios, se puede entender la creación del hombre a la imagen y semejanza divinas. Sin embargo, no se contempla aquí el Hijo encarnado, sino el Logos eterno.

Pero junto a la escuela alejandrina encontramos la línea asiática y africana. No sólo el Verbo invisible que preexiste a la economía de salvación es imagen de Dios a cuyo modelo ha sido creado el hombre, sino que también se toma en consideración el Verbo encarnado, la humanidad de Cristo. San Ireneo y Tertuliano son ejemplos ilustres de esta línea. Recogiendo y desarrollando una tradición anterior (Clemente Romano, Teófilo Antioqueno, Justino, *de resurrectione*) que ha visto la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios también en relación con la plasmación del cuerpo humano, afirman que el modelo a partir del cual Dios ha creado al hombre es el Hijo que iba a encarnarse; consecuentemente consideran que no sólo el alma, sino muy especialmente el cuerpo, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. El cuerpo, en consecuencia, y no el alma, será para estos autores el hombre propiamente dicho. La verdad fundamental del cristianismo de la resurrección de Jesús y consiguientemente la resurrección de los muertos, de la carne, frente a todos los espiritualismos gnósticos, es, sin duda, determinante en esta antropología. «En los tiempos pasados, nos dirá Ireneo, decíase del hombre que había sido hecho a imagen de Dios, mas no se echaba de ver, invisible como era aún el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre. De ahí también que perdiera fácil-

[11] Cf. *Hom in Genesin*, I 13.

mente la similitud. Mas al hacerse carne el Logos de Dios, autenticó ambas cosas: demostró la verdad de la imagen, haciéndose en persona lo que era su imagen, y fijó establemente la similitud, asemejando juntamente el hombre al Padre invisible por medio del Verbo visible» [12]. Tertuliano tiene al respecto una formulación lapidaria, que el concilio Vaticano II recoge (GS 22, nota 20): «En lo que se expresaba en el fango, se pensaba en Cristo que debía hacerse hombre» [13]. Es verdad que esta línea de pensamiento no ha tenido gran fortuna en los siglos posteriores. Pero no se puede decir que haya desaparecido totalmente. Reflejos de ella se encuentran en autores que, aun siguiendo básicamente la línea alejandrina, no han olvidado del todo esta referencia a Jesús que, desde el primer momento de la creación, no sólo en la salvación o en la redención es característica del hombre. Así ocurre p. ej. en Hilario de Poitiers y Gregorio de Elvira [14].

En momentos posteriores, al menos en Occidente, se ha perdido en gran medida no sólo la relación a Cristo del hombre creado según la imagen, sino también la referencia al mismo Logos eterno. Ha prevalecido más bien la idea del alma como imagen de la Trinidad; el ejemplo más significativo, dado su gran influjo, es el de san Agustín [15]. Como

[12] *Adv. Haer.* V 16, 2; cf. para un comentario exhaustivo a este texto A. ORBE, *Teología de san Ireneo* II (BAC maior, 29), Madrid 1987, 87-104; un texto paralelo se encuentra en *Ep.* 22; cf. también del mismo autor, *Antropología de san Ireneo,* (cf. nota 1); *La definición del hombre en la teología del s. II,* en «Gregorianum» 41 (1967) 522-576.

[13] *De res. mort.* 6, 3. Igualmente interesante lo que se dice a continuación: «Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet, Christi... Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus» (*ibíd.* 4-5). Las mismas ideas se repiten con igual claridad en *Adv. Marc.* V 8, 1; *Adv. Prax.* XII 3-4.

[14] HILARIO, *Myst.* I 2; *Tr. Ps.* 118, mem., 10; GREGORIO DE ELVIRA, *Trac. Orig.* XIV; además PEDRO CRISÓLOGO, Sermo 117 (PL 52, 520s); AURELIO PRUDENCIO, *Apoth.* 302-311; 1039-1041.

[15] Sobre la imagen en el alma, *De Genesi ad litteram* IV 12 (CSEL 28, 186). En el *de Trinitate,* se desarrolla, como es sabido, la explicación psicológica de

consecuencia de la controversia arriana ha podido ser llevado, en la acentuación de la unidad divina, a la eliminación de ciertas categorías que podrían dar lugar a interpretaciones subordinacionistas; el motivo del Hijo imagen podría haber sido una de éstas. Prevalece entonces, porque así se subraya más la consustancialidad del Hijo, la interpretación de Gn 1,26, «*faciamus* hominem...», que insiste no tanto en la participación de las personas de la Trinidad en la creación del hombre (como ocurría en los siglos anteriores), cuanto en la igualdad de esencia entre ellas, «ad imaginem *nostram*». Cualquier referencia privilegiada a una persona de la Trinidad podría en este contexto ser objeto de una interpretación equivocada.

Todavía en santo Tomás hallaremos la misma doctrina; el alma del hombre es imagen de la Trinidad, y no sólo del Hijo, porque tal opinión sería contraria a las palabras del Génesis (*STh* I, q. 93, a. 5); toda la Trinidad crea al hombre a imagen suya. Aunque Tomás excluya al cuerpo de la condición de imagen divina, afirma que en él hallamos «vestigia» de Dios. Más interesante me parece la razón por la que Tomás justifica que la naturaleza intelectual es a imagen de Dios: porque puede imitar a Dios en lo que es más propio de este último: conocerse y amarse. Así la imagen de Dios es la aptitud natural del hombre de conocer y amar a Dios (*STh* I, q. 93, a. 4) [16]. La imagen se ve en conexión con la capacidad de relacionarse con Dios, con lo que se recoge sin duda una profunda intuición bíblica; no deja de ser interesante notar que, en un contexto antropológico muy di-

la Trinidad a partir de las analogías con la «mens-notitia-amor» y con la «memoria-inteligencia-voluntad» respecto a uno mismo y respecto a Dios.

[16] Dado nuestro propósito actual, basta una mención de las diferentes acepciones que en este lugar de la Summa da Tomás de la noción de imagen: además de esta capacidad natural de conocer y amar a Dios, la segunda acepción se referiría al hombre que conoce y ama actualmente a Dios por la gracia, la tercera a la plenitud del conocimiento y del amor en la gloria.

verso, el concilio Vaticano II (GS 12) repetirá casi a la letra la formulación de santo Tomás.

No parece que la idea del hombre creado a imagen de Dios haya sido siempre determinante en la antropología teológica. No se le ha dado un significado mayor que el de la posesión de un alma espiritual. La concepción cristológica a que nos hemos referido ha estado ausente en largos períodos. Pero en los últimos tiempos la situación ha cambiado. El concilio Vaticano II (GS 12), como ya sabemos, ha colocado en el centro de la concepción cristiana del hombre la condición de ser creado a imagen y semejanza de Dios; esto significa para el Concilio, ante todo, la capacidad de conocer y amar al Creador, la capacidad de relacionarse con Dios. A ello se añade el dominio sobre el mundo y la creación, para que la gobierne y la use glorificando a Dios. Por último se nos señala la condición social del hombre, la necesidad que tiene de los demás para alcanzar la perfección, aunque hay que precisar que no se explicita la relación entre esta condición social y la imagen; más bien el texto se limita a una yuxtaposición. El final del primer capítulo de GS (nº 22) coloca la antropología a la luz de la cristología. En este contexto se cita el bellísimo texto de Tertuliano que hemos citado hace poco. Pero el motivo de la imagen no se aclara más. Se habla sólo en 22, 2 de la restauración de la semejanza divina deformada por el pecado. Se señala un camino, más que recorrerse hasta el final. En todo caso, como ya hemos señalado en la introducción histórica, es mérito indudable de la constitución pastoral el hecho de que se nos presente en un documento magisterial altamente cualificado la idea del hombre como imagen de Dios y se establezca una relación explícita entre Cristo y la noción misma del hombre [17].

Sin duda alguna la dirección marcada por el concilio

[17] Nos hemos referido ya a esta cuestión en el cap. 1. Cf. además la bibliografía citada en la nota 11 de aquel capítulo.

Vaticano II ha tenido un influjo notable. En algún tratado reciente la protología se articula precisamente como vocación del hombre en Cristo [18]. En otras ocasiones la relevancia del motivo de la imagen de Dios se pone de relieve en los mismos títulos de las obras, explicitándose a veces la importancia de la dimensión cristológica [19]. Tampoco falta esta preocupación en la teología protestante [20].

Creo que hay buenas razones para revalorizar la dimensión cristológica de la teología neotestamentaria de la imagen. Es verdad que, como hemos puesto de relieve en su momento, la idea se desarrolla en términos escatológicos más que protológicos. Pero no olvidemos que el primer Adán es figura del que había de venir. No deja de tener su fuerza el que una corriente patrística cualificada haya caminado en esta dirección, que parece haber sido acogida, aun con muchas vacilaciones, por el concilio Vaticano II.

Cuando los Padres han desarrollado en este sentido las ideas bíblicas y han juntado al Génesis y a san Pablo no parece que hayan procedido de modo arbitrario. En efecto, si toda la economía de salvación se apoya en Cristo y hay una unidad radical de creación y salvación, de Antiguo y Nuevo Testamento, no parece equivocado pensar que lo que será al final es el cumplimiento del designio eterno de Dios. La vocación divina del hombre en Cristo, la llamada a ser conforme a él, ha de existir ya desde el primer instante. De lo contrario la salvación sería algo extrínseco, independiente de lo que el hombre es desde su creación. Hay

[18] Cf. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo,* aunque es curioso que el motivo de la imagen no tenga especial relevancia.

[19] Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios,* especialmente 78-82; G. IAMMARRONE, *L'uomo ad immagine di Dio. Antropologia e cristologia,* Borla, Roma 1989; I. SANNA, *Immagine di Dio* (cf. nota 3) aunque el motivo cristológico no aparece especialmente estudiado, se puede ver también P. BUHLER (éd.), *Humain à l'image de Dieu,* Labor et Fides, Ginebra 1989. No dejan de tener su interés los textos recogidos por L. SCHEFFCZYK (Hrs.), *Der Mensch als Bild Gottes,* Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

[20] Cf. J. MOLTMANN, *Dios en la creación,* Sígueme, Salamanca 1987.

que combinar aquí dos exigencias: la de la novedad de Cristo, y la de la unidad del designio de Dios. En Cristo se manifiesta de modo ciertamente imprevisible lo que desde el comienzo se orientaba hacia él. La gratuidad total del acontecimiento Cristo, su no deducibilidad del hecho de la creación ni de las aspiraciones humanas cualesquiera que éstas sean, que nunca subrayaremos lo suficiente, no debe llevar al extrinsecismo, a considerar que la perfección que Cristo trae afecta al mundo y al hombre solamente «desde fuera».

El pensar en el hombre como imagen de Dios en términos cristológicos no significa desconocer todos los demás aspectos que señalábamos en nuestra exposición histórica. La relación con Dios y nuestra capacidad de conocerle y amarle se realizan con la mediación de Jesús. Jesús es el único que el Padre ha constituido Señor de todo: en el dominio del hombre sobre las criaturas, siempre según el designio del Creador, es el dominio de Cristo el que se realiza, porque hacia él caminan todas las cosas. La dimensión social del hombre tiende a la construcción del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, que se reúne a imagen de la Trinidad (cf. el concilio Vaticano II, LG 4, con la cita de san Cipriano).

Cristología y antropología

Todo esto nos lleva de la mano a un problema muy unido con el que nos acaba de ocupar, el de las relaciones entre Cristo y el hombre, entre la cristología y la antropología.

En efecto, si tomamos en serio que el primer Adán es figura del segundo, se podría sacar la consecuencia de que todo cuanto podemos saber del hombre lo sabemos a través de Cristo, con lo cual la antropología sería en realidad cristología. Todo el resto de nuestros conocimientos sobre el hombre no tendría ni podría tener relevancia teológica. Característica a este respecto es la posición de K. Barth. Su tesis se expone sobre todo en el volumen III/2 de su *Kirchliche Dogmatik;* en la imposibilidad de resumir todo el pensamiento, citamos algunas frases especialmente expresivas: «Quién y qué es el hombre se nos dice en la palabra de Dios de modo no menos preciso y penetrante que quién y qué es Dios» (p. 13). «En la medida en que el hombre Jesús es la palabra reveladora de Dios, es la fuente de nuestro conocimiento de la esencia humana creada por Dios» (p. 47); «Jesús es el hombre tal como Dios lo quiso y lo creó» (p. 58). «La determinación ontológica del hombre está fundada en el hecho de que en medio de todos los demás hombres hay uno que es el hombre Jesús» (p. 158). Jesús es el primero en el designio de Dios, y si deja a Adán precederle es para orientarse todo a su salvación (cf. p. 256). Y si en los fenómenos de lo humano aparecen aspectos que nos vienen de lugares distintos de la revelación, no nos dan al hombre real, sino el «hombre-sombra» *(Schattenmenschen).* De la determinación exclusivamente cristológica del hombre deriva que el pecado, real y existente, es una «imposibilidad ontológica» (p. 162).

Sin duda, muchas de las afirmaciones de Barth son correctas y merecen toda la aprobación. Su cristocentrismo será siempre un recuerdo de la primacía de Jesús sobre todo. Pero surge la pregunta de si con esta radicalidad este mismo primado se salva como es debido. ¿Queda verdaderamente garantizada la autonomía del hombre? En el deseo de ver a Jesús como la realización plena del hombre, ¿no procede, tal vez, por «supresión» más que por «recapitulación» [21], por «reducción» más que por «integración»? En su

[21] Cf. P. GISEL, *La Réforme et sa reprise possible aujourd'hui*, en P. BUHLER (ed.), *Humain à l'image de Dieu*, (cf. nota 19), 191-211, 204.

exposición de la teología de Barth, H. U. von Balthasar pone de relieve cómo la revelación presupone la criatura, pero no de tal modo que ésta quede constituida en el acto de la revelación misma. Ésta le da un último sentido, pero no quitándole su sentido propio y primero [22]. Aunque la naturaleza exista para la gracia y con vista a ella, el orden de la creación no se deduce de la revelación ni de la gracia (*ibíd.*, p. 299). Es el mismo orden de la gracia el que deja espacio para la creación, para la realidad y la autonomía de la criatura. Pensar en la primacía universal de Cristo no significa caer en la «reducción» de Barth, que en último término, por ser tal, acaba por disminuir la significación de Jesús. En efecto, el primer Adán tiene una naturaleza determinada, aunque el segundo sea el fundamento y la finalidad de la misma (*ibíd.*, p. 407) [23].

La cuestión de la relación entre cristología y antropología ha sido objeto de la preocupación explícita de K. Rahner en numerosos escritos. Su posición puede reducirse a la frase según la cual la «cristología es el comienzo y el fin de la antropología»; es el comienzo ya que los hombres existen porque el Hijo de Dios iba a existir hecho hombre; aunque hay que afirmar que podrían existir hombres sin la encarnación, porque ésta no viene forzada por la creación, nuestro autor señala que no podrían existir sin la posibilidad que tiene Dios de salir de sí. En la creación el Logos mediador ha establecido la «gramática» para su posible automanifestación; de ahí la definición del hombre: el ser que surge cuando la autoexpresión de Dios, su Palabra, se expresa por amor en el vacío de la nada sin Dios. La expresividad del Logos es su humanidad [24]. La definición del hombre viene dada así a partir de la encarnación, es radicalmente cristocéntrica. Pero la cristología no es sólo principio, sino también fin de la antropología; Rahner parte también de las preguntas humanas, de la apertura del hombre a Dios, de su orientación ilimitada a la plenitud divina; en la unión hipostática alcanzará esta apertura su realización máxima. Y esta unión es un momento interno aunque único e irrepetible de la donación de gracia a la humanidad. Con su método trascendental, Rahner quiere mostrar que el hombre puede llegar a la idea del salvador absoluto, aquella persona en la que la comunicación incondicional que Dios hace de sí mismo sea totalmente aceptada y con ello el signo de la historia y de la humanidad quede sellado de modo irrevocable. En Jesús, en quien hallamos no sólo una realidad establecida por Dios, sino a Dios mismo, se realiza la idea de este salvador absoluto. Cuando el hombre, definido en su naturaleza por su «indefinibilidad», es asumido por Dios como su realidad propia, llega al lugar hacia el cual, por su esencia, está siempre en camino; por ello la encarnación de Dios es el caso máximo de realización de la esencia humana. Dado que la esencia del hombre viene definida por la encarnación, Rahner quiere mostrar cómo el hombre está desde siempre orientado hacia Cristo y a posteriori, es decir, una vez que ha recibido el mensaje cristiano puede caer en la cuenta de que éste responde a sus preguntas e inquietudes. La preocupación de Rahner en todo este proceder es la de evitar una concepción mítica de la encarnación, que no encuentre en la experiencia humana ningún apoyo que ayude a creer en ella [25]. Rahner, a pesar de su concepción cristológica del hombre, no defiende que el único punto de partida de la antropología sea la cristología. En efecto, esta cumbre insuperable de la historia que es

[22] *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951, 254.

[23] Cf. sobre esta cuestión, E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milán 1988, 161ss.

[24] Cf. *Reflexiones fundamentales...* (cf. nota 9 del capítulo 1), 465.

[25] Cf. sobre todo, *Curso fundamental sobre la fe*, 216-243; 253-269; *Reflexiones fundamentales* (nota anterior); *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de Teología* I, Taurus, Madrid 1963, 169-222.

Cristo la encontramos en la historia misma, y antes de encontrarnos con Cristo nos hemos encontrado con el hombre. El saber algo de este último es previo a la afirmación de que Jesús es un hombre, y el encuentro con Cristo no elimina este encuentro con el ser humano. No se puede por tanto deducir la cristología sólo de su término que es Cristo. Hay que tener en cuenta también el camino [26].

El pensamiento de K. Rahner, que no hemos podido más que esbozar en sus líneas generales y con cierta simplificación, ha suscitado muchas discusiones en la teología católica. El problema que en general más se ha planteado es si se salva la novedad de Cristo si, hipotéticamente, en virtud de una reflexión sobre sí mismo, el hombre puede llegar a la formulación precisa de las cuestiones a las que Cristo responde, dado que Jesús ofrece mucho más de lo que los hombres puedan pensar, supera todas nuestras expectativas. Por otra parte, no se puede olvidar la otra perspectiva a que hemos hecho alusión, es decir, que para Rahner la humanidad de Jesús es la que posibilita la existencia concreta de los otros hombres; somos lo que el Hijo de Dios se ha hecho al hacerse no-Dios. No es por tanto la antropología la que últimamente determina la cristología, sino al revés. Sólo en Jesús tenemos la visión adecuada del hombre, sin que ello quiera decir que los conocimientos sobre el hombre «previos» al encuentro con Cristo carezcan de significado; el propio Rahner dice que proceden también ellos de Dios [27].

Para evitar el peligro de deducir la cristología de la antropología, y ante el temor de que el planteamiento trascendental no ponga de relieve debidamente la novedad radical de Cristo, otro teólogo significativo, W. Kasper, ha tratado de definir al hombre como una esencia abierta que

[26] Cf. *Reflexiones fundamentales,* 465.
[27] *Ibíd.*

en Cristo recibe una concreta determinación de contenidos. La esencia del hombre no estaría así orientada hacia Cristo [28]. Pero esta indeterminación da la sensación de desaparecer con la venida de Jesús al mundo, porque el hombre recibe en la gracia la plenitud de su naturaleza, y su libertad trascendente encuentra en la Pascua del Señor su realización más elevada. En la muerte y resurrección de Cristo, lo que constituye la esencia más profunda del hombre llega a su realización irrepetible y más alta: ser un amor que se autotrasciende y se aliena. La esencia humana recibe a partir de Cristo algunas determinaciones concretas: el ser humano es ser en recepción, su libertad, que ha sido liberada en Cristo, llega a la plenitud en la obediencia, en la disponibilidad para el amor [29]. Por una parte, pues, Jesús es una determinación de lo que en sí permanece abierto, y, por otra, en Jesús esta apertura llega a su cumplimiento más elevado. Por ello es legítima la cuestión: ¿puede Jesús significar la plenitud de la esencia humana si es sólo *una* determinación de ella? Parece más consecuente decir *la* determinación, con lo cual se abre el problema de la relación que desde el comienzo de la historia tiene el hombre con Cristo. ¿Qué relación existe entre el primer Adán y el segundo?

El propio autor ha vuelto más tarde sobre el tema de manera más matizada [30]. En Cristo hallamos la determinación escatológica del hombre, para la que el hombre está abierto desde siempre. Si Adán es entendido por Pablo a la luz de Jesucristo, igualmente a partir de Adán se ve la significación de Jesucristo. Por ello Kasper articula la relación entre cristología y antropología en tres puntos: la cristolo-

[28] *Jesús el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1975, 62.
[29] Cf. *ibíd.* 237-238; 263-265.
[30] *Christologie und Anthropologie,* en ThQ, 162 (1982) 202-221, reproducido en *Theologie und Kirche.* Grünewald, Maguncia 1987.

gía presupone la antropología, en cuanto que el hombre es un sujeto libre, capaz de la escucha y la respuesta; se presupone en segundo lugar al hombre en cuanto que es capaz de progreso, a cuya esencia pertenece la novedad; por ello en Cristo la indeterminada apertura del hombre alcanza la determinación concreta e indeducible; y por último, la determinación y plenificación cristológicas del hombre es a la vez la crisis de la autodeterminación que el hombre se ha dado a sí mismo como pecador; por ello el mensaje de la gracia es inseparable del mensaje del juicio.

Más directamente interesado en la significación protológica de Cristo parece W. Pannenberg. Frente a una concepción mítica que interpreta la realidad a partir de lo que aconteció en el comienzo de los tiempos (relato bíblico del paraíso), o a la mentalidad filosófica que considera lo verdaderamente real y no ya lo que aconteció al comienzo, sino lo que permanece inmutable en toda circunstancia (la «esencia» de las cosas y del hombre), la fe cristiana ha supuesto una concepción nueva del hombre: no es ya lo primordial lo determinante, ni una «naturaleza esencial», sino la novedad de Cristo, que supone la sustitución de toda forma anterior de ser hombre por una forma fundamentalmente nueva. Pero a la vez la teología de los dos Adanes supone el reinterpretar los comienzos, el ver el primer Adán bajo la luz del segundo: «Para Pablo, el primer hombre es el terreno y mortal; en cambio, el segundo y último hombre es el celeste e inmortal. Sólo Cristo, el segundo hombre, es, según Pablo, la imagen de Dios (2 Cor 4,4); los hombres llegan a tomar parte en la semejanza con Dios tan sólo mediante el bautismo, que vincula a Cristo (Rom 8,29, cf. Col 3,10). Cierto que en Pablo sigue estando presente la concepción tradicional, según la cual la semejanza con Dios ha caracterizado siempre al hombre... La discordancia entre estas afirmaciones fue resuelta en la teología del cristianismo primitivo concibiendo a Cristo como el original según el cual fue creado el hombre 'a imagen', es decir, como copia de Dios» [31]. Según esto, el hombre ha de entenderse como historia abocada a la salvación manifestada en Cristo, y su situación de partida «natural» como apertura a ese destino futuro [32].

El acontecimiento de Cristo no determina únicamente la esencia abierta del hombre, sino que nos hace ver que esta «esencia» está desde el comienzo en la apertura al destino de salvación que en Cristo se inaugura. Pannenberg llega a esta conclusión porque, siguiendo la enseñanza paulina (1 Cor 15,49), ha unido el tema del segundo Adán con el de la imagen. Si la verdadera imagen de Dios es Cristo, no puede no relacionarse con él el Adán primero en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios. Es lo que han visto los teólogos de los primeros siglos cristianos, que por una parte no se han conformado con la idea filosófica del hombre, y por otra han leído conjuntamente el Antiguo y el Nuevo Testamento para descubrir en los dos el único designio del único Dios.

En la dialéctica de continuidad y novedad en que nos hemos movido no podemos tampoco olvidar que el paso del primer Adán terrestre al segundo celeste, Jesucristo, no se hace sin la cruz. Junto a la novedad de Cristo y la unicidad del designio divino hay que tener presente que el nuevo Adán presupone la aparición del hombre nuevo en contraposición con el viejo, marcado por el pecado. De ahí la crisis, el juicio, que Cristo presupone para el hombre; en este sentido hay que recoger las intuiciones de algunos de los autores a que nos hemos referido [33].

[31] *El fundamento cristológico de una antropología cristiana*, en «Concilium» 9, 2 (1973) 398-416, aquí 401.

[32] *Ibíd.* 404. Cf. también *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969, 357-361, el epígrafe la filiación de Jesús como plenitud de la personalidad humana.

[33] Cf. también M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo* I, Herder, Roma 1982, 186-228; G. IAMMARRONE, *L'uomo immagine di Dio* (cf. nota 19) 15-22; breves indicaciones en el documento de la Comisión Teológica Internacional, *Teologia, Christologia, Anthropologia*, en «Gregorianum» 64 (1983) 5,

Como resumen de cuanto venimos diciendo se podrían señalar tal vez cuatro puntos:

1. Una presuposición: el conocimiento del hombre como sujeto libre. A partir de la experiencia humana se pueden y se deben hacer afirmaciones válidas sobre el hombre, aunque no llegarán hasta la profundidad del designio de Dios. El discurso sobre el hombre tiene sentido, y la teología lo ha de asumir. El contenido de aquellas dimensiones que puede el hombre alcanzar con su razón, llamémoslas provisionales e impropiamente naturales, no viene dado por la gracia para la que el hombre existe. El orden de la creación está orientado al de la gracia, pero no se deducen de este último los contenidos del primero.

2. Una superación. A la luz de Cristo no viene desautorizado sin más todo lo que por otro camino podamos saber sobre el hombre. Pero viene profundamente reinterpretado. El sentido del sujeto personal y libre que somos en nuestra comunión con Dios, nuestra libertad se realiza en respuesta al amor de Dios que nos ha entregado a su Hijo. En Cristo hallamos no sólo colmadas nuestras esperanzas, sino más de lo que podemos pensar.

3. Un desvelamiento. Esta superación no nos dice lo que somos a partir de ahora, sino lo que desde el principio estábamos llamados a ser. La cristología desvela el sentido de la antropología, Cristo desvela la verdadera esencia del hombre. La novedad y la indeducibilidad de Cristo no quieren decir que el hombre haya tenido alguna otra determinación diferente de la que ahora se le presente o que pueda haberse realizado al margen de ella. La libertad de Dios, que aparece en su grado máximo en la entrega de su Hijo, significa también fidelidad a sus designios, a la elección en Cristo realizada antes de los comienzos del mundo. El es y ha sido siempre la única determinación del hombre. Hay una unidad en el proyecto divino entre la creación y la salvación (cf. Col 1,15-20), aunque no pueden éstas confundirse ni reducirse la una a la otra.

4. Una crítica. Que tiene sólo sentido precisamente porque a la luz de la única determinación se pueden juzgar los caminos del hombre que con frecuencia han apartado de ella. La cruz de Jesús nos muestra hasta qué punto el hombre ha errado cuando ha pretendido determinarse a sí mismo sin contar con Dios o en contra de su amor. Pero esto nos indica dos cosas: que la determinación es previa, y por ello podemos hablar de criterios para juzgar acerca de si el hombre se ha apartado de ella y en qué medida. Efectivamente, la aparición de Cristo es inevitablemente «juicio» en cuanto que con ella y con la decisión de los hombres respecto a él aparece la verdad de estos últimos. Y a la vez, el hecho de que la aparición de Jesús lleve a este juicio discriminatorio significa que la determinación del ser humano en él no era tan fácilmente conocida ni congnoscible. La misma idea del juicio, por tanto, lleva consigo estos dos aspectos sólo aparentemente contradictorios. Creo que sigue siendo válida para la solución de este problema la intuición de san Ireneo a la que ya nos hemos referido: desde siempre se decía que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero sólo con la aparición de Jesucristo se ve el alcance verdadero de esta afirmación.

24, especialmente 12-16; no se trata directamente el problema que aquí nos ocupa.

La constitución del hombre. Su ser personal y social

La antropología teológica tiene que defender la originalidad de la definición cristiana del hombre. En nuestro epígrafe anterior, relativamente largo dadas las modestas di-

mensiones de este libro, hemos tratado de ver cómo esta originalidad no puede buscarse si no es en relación con la condición de imagen de Dios y con la referencia intrínseca a Cristo que esta condición comporta. Debemos ahora dirigir nuestra mirada a aspectos del ser humano que no se refieren tan directamente a esta relación con Jesús, pero que no son tampoco ajenos a ella. Es decir, se trata de ver cómo en las diferentes dimensiones del ser humano se manifiesta la condición de imagen de Dios, y cómo a la vez ésta no destruye, sino que integra los aspectos de la condición humana que descubrimos en la experiencia de nuestra vida. El estudio de estas dimensiones no corresponden exclusivamente a la teología, pero el ovidarlas equivaldría a hablar del hombre sólo en términos formales y abstractos. Por lo demás, a la luz del encuentro con Cristo debemos reconsiderar lo que nos dice nuestra experiencia de encuentro con el hombre, con nosotros mismos y con los demás.

Es claro que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento pretenden en primer lugar desarrollar una antropología. Pero es evidente que la presuponen y que el diálogo con Dios que nos testimonian muestra al menos implícitamente una concepción del hombre sin la cual este diálogo no tendría sentido. Nos hemos referido ya a la relación con Dios y a la articulación de la misma en las otras relaciones al comienzo de nuestra exposición sobre la imagen de Dios. Debemos fijarnos ahora en la constitución del hombre que posibilita estas relaciones.

Se considera en general que el pensamiento bíblico presenta una visión fundamental unitaria del hombre. No podemos entrar en discusiones de matiz. Desde el punto de vista neotestamentario se entiende perfectamente que esta unidad se subraye si tenemos en cuenta que todo el hombre está llamado a participar en la resurrección de Jesús. La unidad no significa que no se distingan aspectos en el ser del hombre: el hombre es un ser cósmico, material, y en

concreto corpóreo o carnal; pero a la vez es un ser vivo, y como tal no autosuficiente, necesitado y por consiguiente deseoso, dotado de sentimientos, capaz de adoptar actitudes; razona, reflexiona, hace planes y toma decisiones; y por último, y esto es lo más importante, está dotado de poder, es capaz de ser movido por Dios, de recibir de él la fuerza vital, de tener buen ánimo [34].

Cuanto hemos dicho al final de esta enumeración es fruto del «espíritu», concepto de capital importancia teológica y antropológica en la Escritura. En efecto, el poder del hombre no es algo que le venga por sí mismo, que posea como algo propio. Es el poder de Dios, la fuerza de su Espíritu la que hace potente al hombre. Si las otras nociones de cuerpo o carne, o de vida, son directamente antropológicas, no ocurre lo mismo con la de «espíritu». Primordial y originariamente se trata de una noción teológica. El Espíritu es divino, expresa el poder de que Dios siempre dispone. En el Nuevo Testamento el Espíritu Santo se revela como inseparablemente asociado al Padre y al Hijo en la realización de la obra salvadora. Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, en Pablo en especial, es siempre fácil distinguir la significación exacta del término «espíritu», si se refiere al Espíritu divino o al hombre que se halla bajo su influjo. En esto mismo se muestra la riqueza de la noción; en cuanto concepto antropológico, es la «facultad de lo divino» [35]. Características del Nuevo Testameno en general, y de modo especial de los escritos paulinos, es su contraposición a la carne (cf. Mt 26,41; Mc 14,38; Jn 3,6; 6,63; Rom 8,1-11; Gál 5,16-26, etc.). Al poder de Dios comunicado al hombre y principio de su vida según Cristo se opo-

[34] Cf. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, 25-86, libro ya clásico sobre la materia. Cf. también F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

[35] Cf. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París 1961, 159.

ne la «carne» como debilidad humana y, en muchos lugares paulinos, como su pecado. El hombre no se contempla desde un punto de vista neutral, o en su «esencia», sino en su situación concreta de adhesión o de rechazo a Jesús.

Ni los autores del Antiguo Testamento ni los primeros creyentes en Jesús han vivido aislados del mundo que les rodeaba. En concreto, para lo que ahora nos interesa, también las categorías antropológicas helénicas y prácticamente la distinción cuerpo-alma que ha entrado después en el cristianismo y en la cultura occidental, han encontrado un cierto eco por lo menos en el lenguaje bíblico, aunque en ningún momento pueden ser consideradas dominantes. Por lo que respecta al Antiguo Testamento se suele citar el libro de la Sabiduría.

En el Nuevo Testamento encontramos la contraposición alma-cuerpo en un logion de Jesús (Mt 10,28; «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehenna»; en cambio en la versión lucana, Lc 12,4-5, no se encuentra la distinción alma-cuerpo). En otras ocasiones el alma se asocia a la idea de la inmortalidad, cuando se habla de las almas de los difuntos (Ap 6,9; 20,4; en Heb 12,23 se habla de los «espíritus» al parecer en el mismo sentido). Pero, en general, en Pablo (el autor neotestamentario en el que más importancia revisten los conceptos antropológicos) la antropología gira en torno al cuerpo (cf. p. ej. 1 Cor 15,44ss). No podemos pensar que el N. T. muestra una antropología de cuño helenista; pero las categorías que después adoptará la Iglesia no son totalmente ajenas al mundo bíblico (aunque ciertamente se hayan producido cambios en los significados de las palabras y sobre todo en la acentuación de los diversos aspectos) [36].

[36] Sobre antropología neotestamentaria pueden verse F. DAUZENBERG, *Psyché. Sein Leben bewahren,* Munich 1966; H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und*

La concepción del hombre como compuesto de alma y cuerpo, predominante en el mundo de influjo helénico en el que se propagó el cristianismo en los primeros siglos, fue aceptada por éste sin especial problema. No parece que como tal, desde el punto de vista estrictamente antropológico, fuera discutida o considerada falsa. Pero sí fue reinterpretada y sobre todo fue considerada por muchos como insuficiente.

Nos hemos referido ya a la condición de imagen de Dios que caracteriza al ser humano desde su creación. Una tal concepción no podía dejar de tener sus reflejos en toda la antropología, sobre todo si se relaciona, como hicieron los primeros pensadores cristianos, con la cristología y con el mensaje salvífico de la resurrección de Jesús. Así, con una indudable base paulina, muchos autores (Justino, Ireneo, Tertuliano) van a hacer girar la antropología principalmente sobre el cuerpo; él es preferentemente el hombre que ha de ser salvado, sobre él, en la resurrección, manifestará Dios de modo especial su potencia. Frente a la tendencia helénica de identificar el alma con el hombre, que se desarrollará también en el ámbito cristiano, se va a subrayar la unidad de los dos componentes; tanto el alma como el cuerpo son *del* hombre [37]. Existe por tanto una unidad radical que es el punto de partida.

En otro punto hay que subrayar también la inspiración bíblica y la novedad cristiana del concepto de hombre en los primeros pensadores cristianos: es la noción de «espíritu», que veíamos capital en la antropología bíblica. El hombre «perfecto» no es el que consta de alma y cuerpo, sino de alma, cuerpo y espíritu, donde este último elemento, en

Eschatologie, Herder, Friburgo 1984, 292-354; R. H. GUNDRY, *Soma in Biblical Theology. With Emphasis in Pauline Anthropology,* Cambridge 1976; cf. otra bibliografía en RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios,* 61-88.

[37] Cf. *De resurrectione,* 8, cit. por A. ORBE, *La definición del hombre* (cf. nota 12), 538.

su complejidad teo-antropológica, es, al mismo tiempo, trascendente, divino y necesario para nuestra «perfección» [38].

Sin que todas estas aportaciones hayan caído sin más en el vacío, hay que reconocer que la referencia, al menos explícita, cristológica y teológica ha ido desapareciendo en la concepción del hombre que ha sido general en largos períodos de la historia del cristianismo. El hombre es un animal racional, compuesto de alma y cuerpo, bajo el primado claro del primer elemento, que llega a considerarse en alguna ocasión como el hombre sin más [39]. Aunque se atribuya al cuerpo una relativa inferioridad, ésta no llega a provocar el desprecio del cuerpo o del mundo material. Hay que reconocer, con todo, que los esquemas platónicos han tenido un evidente influjo en el cristianismo.

Santo Tomás, con su fórmula del alma como única forma del cuerpo, ha hecho sin duda una aportación de inestimable alcance a la antropología cristiana. Su concepción de la unidad del hombre, en la diferenciación entre alma y cuerpo, impide que ninguno de estos dos elementos por separado pueda considerarse el «hombre». Su síntesis ha tenido un influjo determinante en la teología posterior, y alguna declaración magisterial solemnne, en concreto la del concilio de Vienne (año 1312, cf. DS 900; 902), se expresa en términos muy semejantes a los suyos [40]. Esta alma no es común a todos los hombres, sino individual, racional, intelectual e inmortal (concilio Laterano V, año 1513, cf. DS

[38] Cf. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo* (nota 1), 67ss.

[39] Cf. S. AMBROSIO, *Exam.* VI 7, 42-43.

[40] Ds 902: «...quisquis deinceps asserere... praeaesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendum». Naturalmente al notar esto no se pretende afirmar que la concepción de santo Tomás haya sido como tal «definida». En este punto parece haber acuerdo amplio entre los teólogos. Sin duda es una concepción conforme con cuanto en el Magisterio se expresa sobre el ser del hombre.

1440). En conjunto la Iglesia ha mantenido una concepción unitaria del hombre, frente al dualismo que considera negativamente el mundo material (idea incompatible con la concepción creacionista), y contra el monismo de cualquier signo que reduce, sea en un sentido materialista sea espiritualista, las dimensiones del ser humano. Se subraya, además, el destino trascendente del hombre individual, porque su alma es inmortal en virtud de su naturaleza.

Este pequeño resumen histórico, a la vez que nos muestra las líneas fundamentales de la enseñanza de la Iglesia, nos puede ayudar, al mismo tiempo, a ver las distintas dimensiones de la antropología desde el punto de vista cristiano como diferentes de la perspectiva simplemente filosófica. En concreto, la noción bíblico-patrística de «espíritu» en su dimensión antropológica es más rica que la idea del «alma espiritual» en su concepción corriente (aunque es posible que en esta última se hayan vertido algunos contenidos de la primera).

En el repensamiento moderno de la cuestión, la teología tropieza inevitablemente con toda las discusiones antropológicas agitadas en diferentes campos científicos. Es evidente que no le corresponde a ella una respuesta en este plano, aunque es igualmente claro que sería incompatible con la visión cristiana del hombre una solución meramente materialista del hombre que reduciría a lo biológico y a lo físico todos los procesos mentales [41]. En relación con la multiplicidad de hipótesis en torno al problema alma-cuerpo y a otras en conexión con éste (mente-cerebro, etc.), el teólogo hará bien en no tomar posiciones precipitadas desde el momento en que se salve una peculiaridad e irreductibilidad de lo humano, y por tanto una apertura de principio a la posibilidad de su vocación y dimensión trascendente.

[41] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 114-128; del mismo, *Las nuevas antropologías. Un reto para la teología*, Sal Terrae, Santander 1983, 133-199.

En la teología y en el pensamiento modernos se insiste en que el hombre no «tiene» un alma y un cuerpo, sino que «es» alma y es cuerpo. Y en que tanto uno como otro son cuerpo y alma *del* hombre, que es uno; esta unidad debería ser el aspecto primario. Sólo a partir de ella cabe la distinción de estos aspectos o dimensiones, «momentos» [42], nunca partes, de su ser. El hombre es cuerpo, es decir, existe en el espacio y en el tiempo, es parte de este cosmos, está abocado a la muerte; es alma, es decir, trasciende los condicionamientos de este mundo, es inmortal, y en último término todo esto tiene sentido porque el hombre es ser para Dios, está referido a él radicalmente. Hay una dimensión en el hombre irreductible a lo material y mundano, ontológicamente distinto de la realidad corporal. La fe cristiana mantiene esta concepción como algo irrenunciable, porque sólo así puede tener sentido la concepción del hombre creado a imagen de Dios, llamado a la comunión con Dios en Cristo y a la configuración con el Resucitado.

Nos referíamos hace un momento a la noción de «espíritu», en sentido fuerte, del divino, como perteneciente, según algunos Padres, a la perfección del hombre. Señalábamos la necesidad de recuperación de esta categoría, no identificable sin más, aunque relacionada, con la del «alma espiritual» [43]. La dimensión «espiritual» del hombre que conocemos no viene sólo del alma como realidad ontológica, sino también de la llamada en el Espíritu del Dios espíritu a la comunión con él. En efecto, es esencial a la visión cristiana de la trascendencia del hombre a este mundo la dimensión dialogal, la comunión con Dios. No se trata de una mera trascendencia del hombre en cuanto alma en las relaciones de este mundo, sino de la comunión con Dios, del «estar con Cristo», del ver a Dios cara a cara. Expresiones diversas todas ellas de este aspecto esencial a la trascendencia humana a que nos referíamos. Diversos teólogos católicos han insistido en este punto. Naturalmente no se trata de hacer jugar lo dialogal o lo relacional contra lo ontológico o viceversa. Es legítimo el intento de considerar estos dos momentos en su unidad: Dios puede crear un ser precisamente en cuanto lo llama a la comunión con él, y darle, con esta misma llamada, todas aquellas características y dimensiones «ontológicas» que necesita para responder a ella.

[42] Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 57-65. Cf. sobre la cuestión del alma J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre el alma. Introducción, cuatro tesis y un epílogo*, en «Estudios Eclesiásticos» 64 (1989) 377-379, útil también para todo lo que sigue; H. SONNEMANS, *Seele* (cf. nota 36), 470-529.

[43] Cf. MOLTMANN, *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987; no es el momento de discutir los matices de su intento.

En este sentido se han expresado recientemente algunos teólogos [44]. Por supuesto que hay que tener presente que, en el uso de su libertad, el hombre podrá en su momento aceptar o rechazar esta comunicación divina que se le ofrece, pero el primer paso dado por Dios, este hecho de llamarlo a la comunión con él, determina todo su ser desde el comienzo y en todas sus dimensiones. El hombre es desde el comienzo un ser llamado por el Espíritu de Dios, y por esta misma llamada constituido en alma espiritual. Y por ello no será perfecto si no es en la aceptación del Espíritu. Es claro que este elemento, en cuanto divino, es trascendente. Pero ello no quiere decir que no sea esencial para la constitución misma del hombre que existe, el único que Dios ha creado, y que no se halla ni nunca se ha hallado en el estado de «naturaleza pura». Es la paradoja del ser humano que sólo alcanza su perfección más allá de sí mismo. No se trata por consiguiente, y repetimos las consideracio-

[44] Así p. ej. O. H. PESCH, *Gott - die Freiheit des Menschen*, en W. THÜSING, (Hrsg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Herder, Friburgo 1986, 192-224, 215: «El propio acto creador de Dios que hace al hombre hombre por la participación en su Espíritu (de Dios; cf. para entender esta idea las pp. 213-215) no ha de pensarse como un acto mediante el cual Dios primeramente 'crea' el espíritu, para 'después', en otro acto específico, entablar comunicación con él, sino como el acto mismo de entablar esta comunicación». Cf. también R. BRAGUE, *L'anima della salvezza*, en «Communio» 93 (1987) 3-16.

nes de hace poco, de oponer lo ontológico a lo dialogal. Las dos dimensiones se implican recíprocamente.

La relación intrínseca entre alma espiritual y referencia a Dios permite, a mi juicio, una aproximación (evidentemente no una solución) más satisfactoria a la cuestión de la creación inmediata del alma por Dios, que ha sido repetidamente afirmada por la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. El problema se plantea porque ciertas explicaciones de esta verdad pueden crear, y crean de hecho, dificultades: pueden dar lugar a una visión del hombre no sólo dual, sino dualista (minusvaloración del cuerpo, no creado directamente, etc.); la cuestión de la intervención directa y categorial de Dios en el mismo plano que las causas segundas, etc. [45]. La combinación del esquema de la causalidad eficiente con el de la «causalidad personal» [46] puede ayudar a salvar más decididamente la peculiaridad de la acción divina en la creación del hombre. Creo que la vuelta al concepto de «espíritu» en su sentido teológico y no sólo metafísico puede ser de gran utilidad en la antropología teológica.

Por su condición espiritual, por su alma, el hombre es inmortal. Hablábamos hace poco del destino del hombre como la configuración con Jesucristo resucitado. Este es sin duda el mensaje central del cristianismo. Surge entonces el problema del lugar que en este contexto ha de ocupar la idea de la inmortalidad del alma. En realidad, la idea del alma inmortal no se opone a la de la resurrección, sino que es de algún modo su presupuesto: garantiza la identidad del sujeto muerto y resucitado, hace que la intervención de Dios en la fuerza de su Espíritu en la resurrección de los

[45] Cf. la conocida teoría de la «autotrascendencia» de K. RAHNER, *La hominización en cuanto cuestión teológica*, en K. RAHNER-P. OVERHAGE, *El problema de la hominización*, Madrid 1969, 19-84 sin duda la más original de los últimos años y que ha tenido mucho influjo en la teología católica.

[46] Cf. para la categoría X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, 205ss.

muertos no sea una simple creación «ex nihilo», en la que sería imposible reconocernos a nosotros mismos. Precisamente porque en virtud de la creación misma nuestra alma es inmortal puede Dios resucitarnos a nosotros mismos en la plenitud de todas las dimensiones de nuestro ser, también en la transformación de lo que es de suyo mortal y caduco. La inmortalidad se coloca así en la perspectiva de la resurrección. Desde ella tiene sobre todo sentido en la visión cristiana [47].

El hombre, en su unidad radical y en la pluralidad de sus dimensiones, tiene aquella constitución correspondiente a su condición de imagen de Dios que le permite llegar en plenitud, siempre por don de la gracia, a la semejanza divina. Desde este punto de vista se entiende la posición católica que insiste en la permanencia de la imagen de Dios en el hombre en todas las vicisitudes del pecado, etc., en que se pueda encontrar. El hombre está siempre llamado a la configuración según Cristo porque el barro de que está plasmado reproduce ya la forma del Señor. Es claro, con todo, que esta imagen en el pecador no puede ser más que distorsionada. Pero aun en cuanto tal dejará ver el modelo del que se aparta.

El hombre llamado a la configuración según Cristo, porque está constituido en su ser mismo por la llamada de Dios a la comunión con él, es un ser «personal». Su ser «persona» no es un añadido al ser hombre, sino una característica esencial de este ser. El hombre no es sólo algo sino alguien, no sólo se pregunta qué es, sino sobre todo *quién* es. El lenguaje mismo nos muestra la diferencia entre el hombre y todos los demás seres que nos rodean. La insistencia de la doctrina de la Iglesia, que hace poco recordábamos, en la creación directa del alma por Dios, apunta hacia

[47] Cf. SONNEMANS, *Seele* (cf. nota 36), 463; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 149-151.

la irrepetibilidad de cada hombre, que no es nunca un mero individuo de la especie.

El hombre es persona, quiere decir, por tanto, que es un sujeto, dueño de sí, libre y, en atención a ello, capaz de configurar su ser de modo creativo. No se puede olvidar que la noción de persona ha entrado en la teología y en el pensamiento cristiano en general no a partir de la antropología, sino de la cristología y de la doctrina trinitaria. Padre, Hijo y Espíritu Santo poseen la misma naturaleza divina. Así se ha salvado el monoteísmo al que el cristianismo se siente ligado, con la revelación de Jesucristo, Hijo único de Dios, y del Espíritu Santo que completa y lleva a término la obra de la salvación. Estos «tres» existen solamente en la relación mutua que ya los nombres mismos indican. Jesús en la dualidad de sus naturalezas divina y humana, es una sola persona porque es inseparablemente un solo sujeto y un solo tú para el Pade, el tú del Hijo eterno.

Las definiciones clásicas de la persona, a partir de la bien conocida de Boecio, que después aceptó santo Tomás, si bien con modificaciones, han insistido sobre todo en la individualidad del ser racional, en su irrepetibilidad e incomunicabilidad, en su relativa «independencia». Yo soy yo y no soy otro. Resulta llamativa la ausencia de la dimensión relacional en estas definiciones, cuando las personas de la Trinidad vienen definidas precisamente a partir de la relación. Por ello el pensamiento actual insiste a la vez en estas dos dimensiones como constitutivas de la persona, la individualidad y la autoposesión y la apertura al otro, la comunicabilidad. Las dos son igualmente fundamentales y primarias. El yo y el tú se implican mutuamente. Y en último término, para ser consecuentes con cuanto hasta aquí hemos venido diciendo, no podemos olvidar, desde nuestra perspectiva teológica, que en Jesucristo los hombres somos un tú para Dios. En la llamada de Dios a la comunión con él en Cristo llega a plenitud nuestro ser personal, que determina a la vez nuestra irrepetibilidad y nuestro ser en relación.

Precisamente insistiendo en este punto ha desarrollado H. U. von Balthasar su noción de persona, que él quiere distinguir de la del «sujeto espiritual» [48]. Se puede hablar de «persona» cuando Dios dice a un sujeto espiritual quién es para él mismo, qué significa para el mismo Dios. Con ello lo eleva a la comunión con él, es determinado en su irrepetibilidad cualitativa. En Cristo recibe el hombre la «determinación teológica» (II, 2, 201s). Esta llamada y esta determinación significa para el hombre recibir una «misión», un papel que desempeñar en el «drama» divino-humano. Jesús ha recibido del Padre una misión con la cual se ha identificado plenamente; y ha recibido del Padre la definición de lo que él es, «tú eres mi Hijo predilecto» (II 2, 206). A partir de Cristo, que recibe del Padre su determinación y su misión universal y se identifica completamente con ésta, recibe sentido la noción de «persona» aplicada a los hombres: se pueden considerar tales en cuanto participan de la misión de Cristo. Es claro que en ellos no se dará esta identificación total entre el ser y la misión que se ha dado de modo único en Jesús. El hombre es elevado a ser «persona» en cuanto participa de la misión universal de Cristo, que es tal que deja espacio para misiones personales irrepetibles (II, 2, 190). El concepto de «persona» deriva así, para nuestro autor, de Cristo, ya que sólo en el ámbito de este último acaece que el hombre sea interpelado y asumido en el servicio de Dios. Por ello la Iglesia sería la auténtica comunión interpersonal, comunión basada en la Trinidad (II 2, 393; también II 2, 212) [49].

[48] H. U. v. Balthasar ha desarrollado sobre todo su antropología en el vol. II 1 y 2 de la *Teodramática,* Encuentro, Madrid 1990 (cf. la bibliografía básica); las citas siguientes se refieren a estas obras.

[49] Se puede ver para más información E. Babini, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar* (cf. nota 23); sobre el carácter personal «natural» de todo hombre cf. la precisión de v. Balthasar en *Teodramática II 1.*

La persona se autoposee y por tanto se realiza en libertad. La libertad emerge de la naturaleza del hombre, de sus deseos y tendencias inconclusos que le obligan a enfrentarse con la realidad. Pero al hacerlo, el hombre se conforma a sí mismo, a la estructura natural de sus tendencias. Por ello la libertad no es tanto la capacidad de elegir sobre este o aquel bien finito, sobre una u otra cosa exterior a mí, sino la capacidad de elegir sobre nosotros mismos, sobre nuestro propio ser. Capacidad que, paradójicamente, puede llegar a significar la destrucción de nuestra libertad misma [50]. Teológicamente hablando, esta libertad del hombre es respuesta a la libertad originaria de Dios. Con nuestras decisiones libres forjamos nuestro ser ante Dios, y, por consiguiente, nuestra última verdad. Dado el carácter teológico de nuestra libertad, ésta no puede tener otro modelo ni otro fundamento sino la libertad de Jesús, que se ha entregado a la muerte por amor a todos los hombres. Si Jesús, como hemos dicho anteriormente, es el hombre perfecto, la libertad se nos da para poder configurarnos según él. En el Espíritu que Cristo nos da (cf. 2 Cor 3,18), podemos nosotros participar de esta libertad suprema, don más que conquista, que nos permite liberarnos de nosotros mismos y vivir como vivió Jesús. Ya la libertad divina originaria en que se funda la creación no es sino la libertad de su amor, que sale de sí para darse a las criaturas. En la misión del Hijo al mundo y en la aceptación por parte de Jesús de este designio del Padre se manifiesta en su grado máximo esta libertad divina en la que la nuestra se funda y a la que ha de corresponder.

El ser personal del hombre nos abría a su dimensión social. La referencia al otro es un dato tan primario como el de la propia irrepetibilidad y la autoposesión. Ya las primeras páginas del Génesis nos muestran esta dimensión humana como esencial. Un primer elemento fundamental de esta referencia al otro se halla en la bisexualidad humana [51]. La enseñanza bíblica confirma lo que nuestra experiencia cotidiana nos muestra y nos enseñan las diferentes ciencias humanas. En nuestra sociedad tan despersonalizada, aumenta paradójicamente el grado de dependencia mutua, y se siente la necesidad de «personalizar» las relaciones sociales marcadas a menudo por el anonimato. Pero la teología cristiana, además de recoger este dato, nos muestra cómo esta dimensión social del hombre afecta a nuestra relación con Dios.

[50] Cf. los análisis de X. ZUBIRI, *Sobre el hombre,* (cf. nota 42), 545-671; conservan todo su interés las páginas de K. RAHNER, *Teología de la libertad,* en *Escritos de Teología,* VI, Taurus, Madrid 1969, 210-232.

En lo positivo, bastará mencionar la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en la diversidad de funciones y carismas de cada uno para la común utilidad. Nuestra inserción en Cristo y nuestra participación en su vida acontece «socialmente». En la eucaristía alcanza su máxima expresión esta unión de todos con el Señor en la participación de un mismo pan y de un mismo cáliz. No podemos tampoco pensar en la vida eterna sin tener en cuenta este elemento de la comunión fraterna. En lo negativo, bastará hacer referencia a la doctrina del pecado original, que nos muestra cómo la ruptura de la relación con Dios provoca la ruptura de la relación entre los hombres. En la misma línea hay que colocar las nociones de «estructuras de pecado», etc. No nos detenemos en cada uno de estos aspectos de la relevancia teológica de la sociabilidad humana, porque los tendremos que abordar en los capítulos sucesivos. En este momento nos interesa sólo indicar cómo todo ello tiene su raíz en las estructuras mismas de la persona humana.

[51] Cf. TH. SCHNEIDER (Hrsg.), *Mann und Frau-Grundproblem theologischer Anthropologie,* Herder, Friburgo 1989.

IV

La cuestión del sobrenatural

Terminamos nuestro recorrido por los puntos básicos de la antropología cristiana con unas breves páginas sobre esta cuestión, tal vez hoy menos viva en la discusión teológica que hace algunos decenios, pero que no ha perdido en absoluto su importancia teológica. El problema no es artificial. Se presenta a la reflexión teológica cuando se tiene en cuenta que en el ser del hombre creado a imagen de Dios hallamos aspectos y dimensiones que van más allá de lo que es la simple condición creatural del hombre. En efecto, si la creatura se define por la diferencia respecto a Dios en la total dependencia, es claro que con esto no se ha descrito la relación del hombre con Dios tal como las páginas anteriores nos la han mostrado. Ya en el capítulo introductorio de este volumen decíamos que una dimensión esencial de la relación del hombre con Dios es su llamada a la comunión con Dios en Cristo.

Es claro que esto va más allá de la definición de creación o de creatura que se da normalmente, o, si se prefiere formularlo con la terminología tradicional, va más allá de la «naturaleza» humana. Pero debemos añadir en seguida otra consideración: estas dimensiones que superan la condición creatural, que hacen referencia a una relación con Dios en su Hijo Jesucristo y en el Espíritu, y que por tanto nos

colocan en el ámbito de la vida divina, no son para nada exteriores, ajenos, al ser del hombre, no llegan a un ser ya perfectamente constituido.

Las páginas anteriores han mostrado, espero, todo lo contrario. El problema que se nos plantea es pues el siguiente: hay dimensiones del ser del hombre, aspectos de su relación con Dios, que van más allá de lo que su ser de criatura o su naturaleza en todo caso pueden dar de sí. Y a la vez, estos aspectos son esenciales al hombre mismo, constituyen el eje del designio de Dios sobre nosotros. Más aún, sólo en términos muy abstractos podemos hablar de «hombre» refiriéndonos a un ser de características semejantes a nosotros mismos en el que hipotéticamente estas dimensiones que nos ponen en directa relación con Dios y con su vida no se diesen. Nuestro punto de partida ha de ser el hombre que somos y conocemos, llamado a la comunión con Dios, el único al que el amor creador de Dios ha dado el ser.

Breves apuntes históricos

Pero precisamente en el hombre existente debemos distinguir diversos aspectos del don de Dios, diversos planos de gratuidad. Ya como criaturas somos puro don de la liberalidad divina; ninguno de nosotros puede invocar ningún «derecho» a ser. Además, hemos sido creados en y para Cristo, nuestro destino, el único que tenemos, y es la participación en la misma vida de Dios. La tensión entre estos dos planos, aunque expresada de modo implícito, se encuentra ciertamente en la Biblia y en la tradición. Parece ser que santo Tomás ha sido el primero, o en todo caso uno de los primeros, en formularla explícitamente. Cuando trata de las perfecciones o dones de la «gracia» los define como los que no provienen «de la naturaleza ni del mérito». Se reconocen así dos órdenes de gratuidad: el de la

«naturaleza», respecto al cual se puede hablar, entendiendo bien la palabra, de una cierta «exigencia» (si un hombre, p. ej., carece del uso de la razón, o le faltan las manos o los pies, decimos que está privado de algo que debería tener) y aquel ámbito de la gracia que es puro don de Dios, respecto al cual no cabe ningún tipo de exigencia [1].

Santo Tomás sigue la tradición anterior al afirmar que el hombre no puede alcanzar la felicidad plena ni su último fin si no es en la visión de la esencia divina [2]. Pero a la vez señala con toda claridad que sólo por gracia puede llegar el hombre a conseguir el fin de la vida eterna, no por el poder de su naturaleza. Y como previniendo objeciones de tiempos posteriores en el sentido de que esto implicaría una imperfección en el hombre, afirma también que la naturaleza que puede alcanzar el bien perfecto, Dios mismo, aunque necesite del auxilio exterior, es de condición más noble que la que no puede en modo alguno conseguirlo [3].

La síntesis de santo Tomás logra mantener unidos varios puntos de no fácil armonización; afirma con claridad la existencia de un solo fin del hombre, Dios mismo, que no se alcanza más que con la gracia, y es por tanto un fin «sobrenatural». A la vez se reflexiona directamente sobre un doble orden de gratuidad. Con todo, el equilibrio de esta síntesis no se ha podido mantener por mucho tiempo. Así, la distinción de los dos ámbitos de gratuidad, en sí misma

[1] C. *STh* I q. 111, a. 1; *Comp. Theol.* 1, 214.

[2] Cf. sobre todo *STh* I q. 12, a. 1: el intelecto creado ha de poder ver a Dios porque de lo contrario o no alcanzaría nunca la felicidad o su felicidad consistiría en algo que no es Dios; y esto sería ajeno a la fe. También I q. 73, a. 2; I-II q. 3, a. 8; *CG* III 25. 37. 49-52. 57; *Comp. Theol.* I 104.

[3] Cf. entre otros lugares *STh* I q. 12, a. 4-5; I-II q. 5 a. 5; q. 109, a. 5; q. 114, a. 2, etc. Sobre santo Tomás y la evolución posterior, cf. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952; recientemente A. VANNESTE, *Saint Thomas et le problème du surnaturel*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 64 (1988) 348-370; un breve resumen de la discusión reciente puede verse en S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, 57-62.

correcta y aun necesaria, de hecho ha llevado a una definición del hombre a partir de su «naturaleza», de la cual han desaparecido los aspectos de su ser que más directamente afectan a su relación con Dios, que dejan de tener así relevancia ontológica en la constitución del hombre. El punto de partida no ha sido ya el hombre realmente existente, sino una noción abstracta de naturaleza humana que puede realizarse en la elevación a la gracia o sin ella. El concepto de «hombre» abrazaría de esta manera al realmente existente y al que hubiera podido existir.

De modo semejante a la «naturaleza» le habrá de corresponder una perfección propia en su orden. Habrá de tener en sí misma los medios para conseguir sus fines. Si ello es así, no se podrá hablar del deseo del hombre de ver a Dios, porque es claro que esta finalidad se alcanza sólo por don de Dios, con el auxilio de la gracia. Para Cayetano este deseo se da en el hombre solamente porque de hecho ha sido llamado por Dios a la visión divina, elevado a la gracia; en este sentido se habla de apetito «natural» [4]. Significativa es igualmente la posición de F. Suárez, para el cual no hay en el hombre apetito a la felicidad sobrenatural, precisamente porque no hay una potencia natural para ella. Si el apetito existiera, ocurriría con él lo que con las otras «velleitates» que no llevan de hecho a la consecución de la cosa deseada ni provocan la inquietud de quien no alcanza lo que en el fondo apetece [5].

Detrás de esta concepción católica se halla sin duda el deseo de salvaguardar la gratuidad del don de la gracia, de lo sobrenatural, que no puede ser una consecuencia de la creación del hombre. Precisamente las proposiones de Bayo condenadas en 1567 por Pío V van en esta dirección. Reproduzco la que es tal vez la más significativa: «La ele-

[4] *In I-II*, q. 3, a. 8., el apetito es natural en el hombre llamado a la patria.

[5] Cf. F. Suárez, *De último fine hominis*, disp. XVI, *De appetitu beatitudinis*

vación y exaltación de la naturaleza humana al consorcio con la naturaleza divina fue debida a la integridad de la primera creación, y por consiguiente se ha de decir que es natural, y no sobrenatural» (DS 1921). Frente a la confusión de los dos órdenes de gratuidad, se explica la tendencia no sólo a diferenciar la naturaleza y la gracia, sino a considerar la primera lo más completa y autosuficiente posible. Se desarrolla así la noción de la «naturaleza pura», como aquel estado en que el hombre tendría los bienes de la naturaleza sin la elevación al orden sobrenatural.

Se ha creído, además, poder determinar con bastante precisión cuáles serían los contenidos de esta naturaleza. Ésta se ha llegado a identificar con el estado en que se encuentra el hombre después de haber caído en el pecado: la diferencia que exisitiría entre el hombre caído y el meramente natural sería la que hay entre el «despojado y el desnudo» (*tamquam spoliatus a nudo*). Pero estos intentos de determinar los contenidos de la naturaleza y de su consistencia (para eliminar cualquier sospecha de «exigencia» de la elevación al orden sobrenatural, que inevitablemente comprometería la gratuidad de este último), tuvieron como consecuencia el que este orden apareciese, a la vez que como indebido, como extrínseco al ser del hombre, como no perteneciente al mismo. Se habla, en efecto, de una finalidad natural del hombre, de unos medios para alcanzarla, etc. El resultado, evidentemente no pretendido, ha sido que el hombre puede prescindir de Dios para ser él mismo, que no necesita de la íntima relación con él para su plenitud. H. de Lubac piensa que, por los motivos que acabamos de apuntar, esta concepción teológica ha sido uno de los factores que han contribuido al desarrollo del secularismo moderno [6].

[6] Cf. H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, **Madrid** 1991; *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, París 1965, 257.

Los problemas recientes

Hace ya bastantes decenios la teología católica empezó a experimentar la insuficiencia de las ideas que habían dominado durante los siglos anteriores. La reacción se dirigió sobre todo contra el extrinsecismo que había reducido lo sobrenatural a una especie de plano superior sin relación directa con la vida. El redescubrimiento de la doctrina del deseo natural de ver a Dios según santo Tomás fue el acicate para el nuevo planteamiento de la cuestión [7]. El paso del deseo a la exigencia es ciertamente sutil, y se pudo suscitar la impresión de que algunos teólogos católicos lo habían dado. De ahí la intervención de Pío XII en la encíclica *Humani generis* del año 1950, advirtiendo de la negación de la gratuidad del orden sobrenatural por parte de quienes afirman que Dios no hubiera podido crear seres dotados de intelecto sin llamarlos y ordenarlos a la visión beatífica (cf. DS 3891). Antes y después de este momento, y con este punto de referencia para quienes escribieron después de esta intervención magisterial, la cuestión fue muy ampliamente debatida entre los principales teólogos católicos de aquel momento [8].

[7] También se ha de tener presente el influjo de M. BLONDEL, sobre todo en su conocida obra *L'action,* publicada en 1893; se puede ver H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme,* du Seuil, París 1961.

[8] Entre la inmensa bibliografía y además de los tratados y manuales (cf. cap. 1) se puede ver, P. ROUSSELOT, *L'intelectuallisme de saint Thomas,* París 1924; G. DE BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de sanit Thomas,* en «Recherches de Sciences Religieuses» 14 (1924) 193-246; *De la place du surnaturel... Précisions théologiques* en *ibíd.* 481-496; *Le mystère de notre élevation surnaturelle,* en «Nouvelle Revue Théologique» 65 (1938) 1153-1176; *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est,* en «Gregorianum» 29 (1948) 435-463; J. E. O'MAMONY, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas,* Dublín 1929; H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI siècle,* en «Recherches de Sciences Religieuses» 35 (1948) 481-521; H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques,* París 1946; *Duplex hominis beatitudo,* en «Recherches de Sciences Religieuses» 35 (1948) 290-299; *Le mystère du surnaturel,* en *ibíd.* 36 (1949) 80-121; *Augustinisme et theologie moderne; Le mystère du surnaturel* (cf. nota 6); *Petite cahèchese sur Nature et Grâce,* París 1980; L. MALEVEZ, *L'Esprit et le désir de voir Dieu,* en «Nouvelle Revue Théologique» 69 (1947) 3-31; *La gratuité du surnaturel,* en *ibíd.* 75 (1953) 561-586; 673-689; K. RAHNER, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia,* en «Escritos de teología» I, Taurus, Madrid 1963, 325-347; *Naturaleza y Gracia,* en *ibíd.* IV, 1964, 215-243; H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth* (cf. nota 22 del c. 3), 278-313; *Der Begriff der Natur in der Theologie,* en «Zeitschrift für katholische Theologie» 73 (1953) 452-461; J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural,* en «Gregorianum» 38 (1957) 5-50; *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia,* en *Cristología y antropología,* 227-343; recientemente, E. BENVENUTO, *Considerazioni (inattuali) sul mistero del soprannaturale,* en Rassegna di «Teologia» 30 (1989) 331-352.

Sin entrar en los detalles de la discusión que, aunque con menos viveza, se prolonga hasta hoy, creo que se pueden proponer como síntesis los puntos siguientes:

1. No hay que tomar como punto de partida el hombre abstracto en la «naturaleza pura», sino el hombre concreto que existe, en cuya constitución no es algo marginal ni secundario la vocación a la comunión con Dios en Cristo. Nos hemos referido ya a la creación del hombre a imagen de Dios, llamado a la plena conformación con Cristo porque ya desde el primer instante el primer Adán lleva en sí los rasgos del segundo. No hay por tanto más que una finalidad del hombre, y ésta es a la vez inmanente y trascendente a su propio ser. Su perfección intrínseca no está más que en Dios. El llamado problema del «sobrenatural» es, en el fondo, el de la creación del hombre a imagen y semejanza divinas, con la tensión que comportan los términos de «criatura» y de «imagen de Dios».

2. Dada la creación en Cristo, y su creación a imagen de Dios, el hombre se halla desde siempre en el «orden sobrenatural». K. Rahner ha hecho famosa su expresión de «existencial sobrenatural», como aspecto de la realidad concreta del hombre. Todos los hombres, sea en la aceptación o en el rechazo, se encuentran desde siempre en este orden, no sólo cuando son justificados. Otros, para poner más de relieve el sentido cristológico de la llamada divina a

la comunión, usan la expresión «existencial crístico» [9]; menos acertada la de «existencial sobreañadido» *(surajouté)* [10], porque sugiere la idea de un añadido exterior. En todo caso, esta dimensión pertenece a la esencia concreta del hombre y de todo hombre.

3. Todo ello no implica que haya que abandonar la idea del doble plano de gratuidad. Más bien hay que insistir en ella. Pero hay que hacerlo poniendo en el centro de las reflexiones a Cristo en el cual y por el cual todo subsiste y hacia el cual todo camina. La creación es fruto de la libertad y del amor de Dios, pero la encarnación del Hijo y la donación del Espíritu constituyen un nuevo acto de libertad divina irreducible al anterior. Hay aquí una gratuidad incomparablemente mayor, en cuanto que es Dios mismo el que sale de sí y se nos da. Es por tanto la gratuidad del mismo Cristo la que está en juego. Sólo a partir de ella tiene sentido hablar de la gratuidad de la elevación al orden sobrenatural. Y esta gratuidad de la misión y de la entrega del Hijo por parte del Padre es tal incluso en un mundo creado con la mediación de Cristo.

El acontecimiento Cristo no tiene otro presupuesto sino el amor de Dios por el mundo y los hombres. La salvaguardia de la gratuidad de la elevación al orden sobrenatural no es por tanto sino la salvaguardia de esta gratuidad radical. Si la creación no implica la encarnación, tampoco la existencia de un ser racional implica que Dios haya de llamarlo a la comunión con él, a la participación de su vida y a la visión de su esencia. La radical gratuidad de Cristo pide, así pues, que se mantenga la consecuencia de esta gratuidad en nosotros, la llamada a la participación en la filiación divina de Cristo que viene del hecho de la encarnación y el misterio pascual de Jesús y del don del Espíritu. Hay

[9] Así G. Gozzelino, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, 80-90.

[10] Así L. Malevez, *La gratuité du surnaturel*, 686-689.

que tener presente, además, que la gratuidad radical de la gracia (y valga la redundancia) no viene en primer lugar del hecho de que los hombres somos pecadores. La gratuidad se afirma primariamente en relación con nuestra condición de criaturas, que, como tales, no tienen ninguna exigencia frente al creador. El hecho de que Dios, en su infinita misericordia, dé su amor a quien voluntariamente lo ha rechazado y se ha hecho indigno de él, es una prueba más (tal vez la más grande) de su bondad sin límites, y evidencia con más intensidad la libertad de su autocomunicación dado que nos hemos hecho deliberadamente indignos de la misma.

4. El doble plano de gratuidad no implica que podamos distinguir con toda claridad en nosotros lo que viene de nuestra «naturaleza» o condición creatural y lo que proviene de la gracia. Los dos aspectos se dan en nosotros y en nuestra experiencia inseparablemente [11]. Si en otros momentos se tendía a considerar como punto de partida la naturaleza humana, a la que venía a añadirse el orden sobrenatural, ahora se prefiere proceder por «sustracción», es decir, partiendo de la realidad actual de nuestro ser, la «naturaleza» sería lo que quedaría después de haber quitado mentalmente lo que en nosotros procede de la elevación sobrenatural. K. Rahner ha hablado en este contexto de la naturaleza como «concepto residual» [12], y le han seguido, con diversos matices, otros autores [13]. La naturaleza pura (o, en la terminología de otros, «abstracta») se convierte así

[11] Aceptado ese punto sustancialmente por casi todos los autores, hay matices en cuanto al grado de determinación de los contenidos de la «naturaleza». Si H. U. von Balthasar, *Der Begriff der Natur in der Theologie*, 460, caracteriza como de «agnosticismo» su postura en este punto, J. Alfaro se preocupa repetidamente de poner de relieve las determinaciones inteligibles del hombre fuera del orden de la gracia, cf. *El problema teológico*, 280s.

[12] Cf. K. Rahner, *La relación entre la naturaleza y la gracia*, 342s.

[13] Así H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, 294, cf. *Der Begriff der Natur in der Theologie*, 454. También J. Alfaro, *El problema teológico* 338; cf. del mismo autor, *Naturaleza*, en *Sacramentum Mundi* IV, 871.

en una hipótesis límite, necesaria sólo para mantener la gratuidad de la encarnación y, por consiguiente, de la elevación al orden sobrenatural [14].

Dada la imposibilidad de definir los contenidos materiales de la «naturaleza», esta última viene definida en relación con la condición creatural del hombre. De ahí algunas propuestas de sustituir el término «sobrenatural» por «supercreatural» u otros análogos [15]. Naturalmente también es posible, y tal vez deseable, tratar de prescindir de todo este tipo de terminología. Pero será siempre una cuestión teológica central para esclarecer el misterio del hombre y la paradoja de la vocación de la criatura a participar en la vida divina por medio de Jesucristo.

---

[14] Cf. ALFARO, *El problema teológico*, 241-248; H. U. VON BALTHASAR, *Der Begriff der Natur*, 454; K. RAHNER, *Naturaleza y gracia*, 240-241. Como es sabido, H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, rechaza la hipótesis de la naturaleza pura; con todo, parece confrontar su opinión con los que la toman como punto de partida y definen sus contenidos. Por lo demás, también él afirma la posibilidad de existencia de un mundo y de una humanidad sin la destinación a la gracia; pero se trataría de otro mundo y de otra humanidad; esta idea no está muy alejada de la «naturaleza abstracta»; el interés de Lubac es salvar la gratuidad de la gracia en el hombre realmente existente, no en relación con los posibles *(ibíd.)*.

[15] Así ALFARO, *El problema teológico*, 253; yo mismo propuse algo semejante, cf. *Antropología teológica*, 165ss, con las razones para ello. H. U. VON BALTHASAR ha sido tal vez el primero en identificar explícitamente la naturaleza con la creaturalidad; cf. *Karl Barth*, 295: «la naturaleza... es la criatura en cuanto tal», cf. también 301.

V
El hombre pecador. El pecado original

Después de haber visto la constitución fundamental del hombre, en la cual la llamada de Dios a la comunión con él tiene un papel tan determinante, debemos pasar a considerar la segunda parte de nuestra breve introducción antropológica: el hombre es pecador, no sólo porque personalmente peque –nuestra experiencia es suficientemente inequívoca en este sentido–, sino porque se encuentra inserto en una historia de pecado que, según los relatos bíblicos, comienza al principio de la historia y que abraza a toda la humanidad. En la tradición de la Iglesia, la reflexión acerca de esta pecaminosidad universal está ligada a la doctrina del «pecado original», en su doble dimensión de pecado, primero al comienzo de la historia, y de los efectos que, a partir y como consecuencia de aquél, sufre cada hombre y toda la humanidad. Se trata, por consiguiente, de ver en qué consiste y cuál es el origen de la división interna del hombre y de la humanidad.

La doctrina del pecado original no es sino el aspecto negativo de la solidaridad de los hombres en Cristo. Y presupone a su vez que el hombre ha sido creado por Dios «en la gracia», que desde el primer momento Dios le ha ofrecido al hombre su amistad. Sólo así tiene sentido hablar del pecado como ruptura de la alianza con Dios, de la co-

munión con él. Por lo demás, cuanto hemos dicho sobre el ser del hombre en el capítulo anterior tiene como consecuencia el que no podamos de facto pensar en un ser humano ni en la humanidad concreta sin esta oferta de la comunión con Dios y de la gracia.

En la teología tradicional se ha debatido si esta gracia o amistad originaria del hombre con Dios era ya gracia de Cristo. También esta cuestión debiera estar resuelta con lo que hemos dicho en los apartados anteriores. No conocemos otra «gracia» si no es la autocomunicación de Dios en Jesucristo su Hijo. Si el primer Adán es figura del que había de venir, ya en el primer instante Dios le ha debido de ofrecer su gracia con vistas a Jesús, que es esta «gracia» en persona. Y a partir de esta gracia y de la amistad con Dios que ella significa se han de ver las consecuencias antropológicas de armonía del hombre consigo mismo, con los demás y con la naturaleza, que la Biblia nos presenta de modo tan sugestivo en la narración del paraíso.

La afirmación fundamental por lo que se refiere al «estado original» es precisamente ésta, que el hombre en el estado de armonía con Dios en el que éste lo ha creado y al que lo ha destinado es también un ser integrado en sus dimensiones personales, cósmicas y sociales. No se puede tampoco olvidar la dimensión escatológica de estas narraciones protológicas: el designio original de Dios se realizará al final de los tiempos [1].

La doctrina del pecado original aparece hoy, más que en los últimos tiempos, centrada en lo teológico y en lo cristológico, una vez que ha sido «descargada», por así decir, de cuestiones que son más bien de índole científico-natural pero que aparecían ligadas íntimamente a otras de

[1] Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El hombre, imagen de Dios en el Antiguo Testamento* (cf. nota 3 del capítulo 3); *Carta de Bernabé*, 6, 13: «Hago lo último como lo primero».

interés dogmático y de interpretación de la Escritura: valor «histórico» de los primeros capítulos del Génesis, problemas de la evolución, del poligenismo o monogenismo [2], etc. Por lo demás, la exposición de la doctrina del pecado original no puede hacerse en modo tal que parezca ponerse en duda la voluntad salvífica universal de Dios, la eficacia de la redención de Cristo, etc. Más bien se pretende lo contrario. Sólo a la luz de la salvación de Jesús y para explicar en qué consiste ésta se habla de la situación de pecado en que se encuentra la humanidad. Si hay algo claro en el Nuevo Testamento y en la Tradición es que la doctrina del pecado original se ha desarrollado sólo desde la perspectiva de la salvación que Jesús nos ofrece y no como una enseñanza «previa» a la cristología.

La enseñanza bíblica

La doctrina del «pecado original» no se extrae sin más del relato de Gn 2-3. Sólo a la luz de la reinterpretación que el Nuevo Testamento y la Tradición dan de estos relatos se va a desarrollar la doctrina que nos ocupa. Con todo, no podemos despreciar la enseñanza que el Antiguo Testamento nos ofrece; son «prolegómenos» [3] al posterior desarrollo doctrinal. Por otra parte, el relato de Gn 2-3 no se ha de considerar aisladamente: hay que verlo en el conjunto de las ideas del pecado y su universalidad en el Antiguo

[2] Cf. sobre esta última cuestión la diferencia entre la enc. *Humani Generis* de Pío XII del año 1950 (cf. DS 3897), y el discurso de Pablo VI de 1966; cf. AAS 58 (1966) 651ss.

[3] Así reza el título del conocido libro de J. SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Herder, Friburgo 1968, que ha tenido mucho influjo en la teología católica. Sobre Gn 1-3 recientemente, cf. J. BERNARD, *Genèse 1-3. Lecture et traditions de lecture*, en «Mélanges de Sciences Religieuses» 43 (1986) 57-78; Cf. DOHMEN, *Schopfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1988; N. LOHFINK, *Das vorpersonale Böse*, en *Das Jüdische in Christentum. Die verlorene Dimension*, Herder, Friburgo 1987, 167-199.

Testamento. Las constataciones de esta última son frecuentes, sobre todo en la literatura sapiencial (cf. Prov 20,9; Ecl 7,20; Job 4,17; 14,4; Sal 51,7; 143,2); los profetas nos transmiten la experiencia de que el pecado de los padres tiene influjo en los hijos, que éstos siguen el camino de perdición que aquéllos trazan y son incluso peores que ellos (cf. Jr 2,5-8; 3,25; 7,22ss; Ez 2,3ss; 16,44; Os 10,9; Am 2,4; Sal 106,6); el reconocimiento siempre más claro de la responsabilidad personal del pecador (cf. Jr 31,29s; Ez 18,3ss) no se opone a esta experiencia; se trata, más bien, de perspectivas complementarias.

En un ambiente en que la solidaridad en el mal (también en el bien; pensemos en Gn 12,3) y el influjo del pecado de unos en otros se admite comúnmente, el yahvista intenta una explicación «etiológica» de las circunstancias de su tiempo (el pecado concreto del momento, la infidelidad de los reyes de Israel, etc.) remontándose al origen de la humanidad. Un acto pecaminoso al comienzo determina de algún modo la suerte sucesiva de los hombres; hay una especie de encadenamiento de pecados y de consecuencias del pecado (cf. ya Gn 4,8. 23-24, etc.) que nos muestra que el mal no viene de Dios, sino del hombre. Con ello se nos explica, a la vez, en qué consiste el pecado del hombre: en el querer ser como Dios, en su autosuficiencia que rehúsa el don del Señor. En relación con lo que ahora más nos interesa: el pecado engendra pecado, el hombre es solidariamente responsable de su suerte sobre la tierra.

El pasaje neotestamentario más importante en el desarrollo de la doctrina del pecado original es sin duda Rom 5,12-21. Evidentemente no es el momento de hacer aquí una exégesis detallada del pasaje. Pero importa señalar el objetivo cristológico: en él está la salvación, la gracia, la justificación que se adquiere por la fe en él y no por nuestras propias obras. Hay en la justificación y en la gracia algo previo a nuestra decisión y a nuestro obrar: la salvación que en Cristo es ya realidad, como hay también algo previo a nuestra opción personal en el pecado del que Jesús nos libera. Es el poder del pecado *(hamartía)* que por un hombre ha entrado en el mundo el que ha dado lugar a la muerte; y ésta ha pasado a todos porque (una vez que se ha cumplido la condición de que) todos han pecado (cf. Rom 5,12).

Por el pecado primero entra en el mundo la fuerza del pecado que arrastra a todos los hombres, que pecan a su vez personalmente. Esta fuerza del mal hace que cada uno ratifique la opción de Adán. Así, por la desobediencia de uno, todos han sido constituidos pecadores; del mismo modo por la obediencia de uno, de Cristo que nos precede, todos serán constituidos justos (v. 19). Cristo y la gracia prevalecen sobre el pecado, porque «donde abundó el pecado la gracia sobreabundó» (v. 20). Cristo, con su obediencia, a la cual nos adherimos por medio de la fe, nos libra del poder del pecado que nos esclaviza. El pecado que nos atenaza es, por consiguiente, aquello de que Jesús nos ha liberado. Esta fuerza del pecado, que viene de Adán, está en todos, es algo previo a nuestras opciones personales.

El desarrollo histórico de la doctrina

Dos momentos fundamentales merecen especial atención en la historia de la doctrina del pecado original: san Agustín y la crisis pelagiana, y el concilio de Trento, cuyo decreto «de peccato originale» constituye la declaración magisterial de más alto nivel y más completa sobre la materia.

Al primero de estos momentos históricos debemos la denominación de «pecado original», que a continuación empleará la tradición. Frente a la minimización de la fuerza del pecado por parte de los pelagianos, que veían en Adán

sólo un mal ejemplo, Agustín insiste fuertemente en la realidad del pecado en todo hombre a menos que no sea librado de él por el bautismo. Ayuda a Agustín en este razonamiento la lectura del final de Rom 5,12, «in quo omnes peccaverunt», «en el cual (Adán) todos pecaron». También los niños son «pecadores», porque si no lo fuesen Cristo no habría muerto por ellos. Dado que no han podido pecar personalmente, es el pecado de Adán el que contraen con la generación. De este pecado libra el bautismo, que también se aplica a los niños para la remisión de los pecados [4]. Diferentes elementos que antes de Agustín se encontraban dispersos en la tradición, han hallado en su pensamiento una sistematización coherente. Podemos citar entre éstos la experiencia de la concupiscencia, la solidaridad en Adán, la «muerte del alma» [5].

Punto importante es, sin duda, la unidad de la humanidad, que tiene en Adán su cabeza, y de ahí la unidad en el pecado que proviene de Adán. Si hay que alabar a san Agustín por su decidida defensa de la necesidad que todos los hombres tenemos de Cristo y de su salvación, hay que señalar también que probablemente no ha pensado hasta el final esta primacía de Cristo y ha visto una unión de los hombres con Adán previa a la que les une a Cristo; por consiguiente, ha tendido a ver a toda la humanidad encerrada primero en la masa del pecado para, a continuación, venir a la liberación de Cristo (¿puede alcanzar ésta a todos?); el Nuevo Testamento habla también de la elección de los hombres en Cristo antes de la creación (cf. Ef 1,3ss) [6].

Es evidente el influjo de san Agustín en los documentos magisteriales ocasionados por la controversia pelagiana y

[4] Cf. entre otros muchos textos, *De pec. mer. et rem.* I 12, 15; 16, 21; 28, 55; *De nup. et conc.* II 33, 56, etc.

[5] Cf. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado*, 117ss.

[6] Cf. G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, 456-461; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 340-341.

sus secuelas; los concilios provinciales de Cartago (año 418) y de Orange (año 529), aprobados después por los papas, son los puntos de referencia más importantes (cf. DS 222-224 y 371-372, por lo que se refiere al pecado original). El contenido de estos cánones pasará, no sin ciertos cambios de acento, a los cánones del decreto acerca del pecado original del concilio de Trento.

Junto a la tradición agustiniana, que insiste mucho en la concupiscencia y el desorden interno como consecuencia del pecado original, la línea anselmiana pondrá la esencia del mismo en la privación de la justicia original. Santo Tomás realizará la síntesis de ambas, al hacer consistir el pecado original formalmente en la privación de la justicia original y materialmente en la concupiscencia [7].

El concilio de Trento es, como decíamos, otro momento capital en el desarrollo y definición de la doctrina del pecado original. La situación a la que Trento tiene que hacer frente es diversa de la que se encontraron los concilios en torno a las crisis pelagiana y semipelagiana.

Si aquí era la negación o la minimización del pecado original lo que daba lugar a la controversia, en Trento se trata, en cierto modo, de lo contrario. Frente a las tendencias de Lutero de considerar la naturaleza humana totalmente corrompida a partir del pecado, Trento tiene que afirmar que esta naturaleza, aun herida, se mantiene íntegra en lo sustancial, y debe también afirmar la transformación intrínseca del hombre justificado y la realidad de la justificación del pecador. De ahí el canon 5, el más característico por la novedad: el pecado original no puede identificarse con la concupiscencia, que permanece en el bautizado, pero que nada daña al que lucha contra ella con la gracia de Dios. No podemos aquí reproducir ni estudiar en detalle el contenido de los cánones (cf. DS 1510-1516).

[7] Cf. *STh* I II, q. 81-83.

Me contentaré con resumir, con algún comentario personal, cuanto M. Flick y Z. Alszeghy escriben sobre los diversos niveles de las afirmaciones conciliares, y que creo sigue dando una clave válida de lectura del decreto que nos ocupa [8].

Ante todo hay que descubrir un nivel *cristológico:* se afirma que no hay salvación para los hombres más que por Jesucristo; esto vale incluso para aquellos que no han pecado personalmente; también para éstos Cristo es necesario para la salvación. No entra en la consideración del concilio el problema a que hemos aludido al tratar de san Agustín, es decir, si la unión de los hombres con Cristo es o no previa a la unión en Adán. El punto de partida de Trento es la situación actual de la humanidad sometida al pecado (cf. cuanto diremos sobre el nivel antropológico). El canon 3, sobre todo, se centra en esta afirmación. En segundo lugar vendría el nivel *eclesiológico-sacramental;* la salvación de Cristo se realiza por medio de la Iglesia y en ella, en la que se entra mediante el sacramento del bautismo por el que nos insertamos en Cristo. Los cánones 3 y 4 se refieren especialmente a este nivel (cf. también DS 1524, en el decreto tridentino sobre la justificación). El tercer nivel sería el *antropológico;* el estado de la humanidad en cuanto que no está incorporada a Cristo es de alejamiento de Dios y, por tanto, de pecado, de carencia y privación de la santidad y la justicia en la que Dios ha creado al hombre, y ello ha producido que el hombre, en su cuerpo y en su alma, haya sido cambiado a peor (cánones 1-3). El cuarto nivel es el *etiológico,* que trata de la causa de la situación de miseria en que se encuentra la humanidad. Se tata de una acción pecaminosa del hombre, que se coloca al comienzo de la historia, y que no ha dañado sólo a Adán sino a todos los hombres, los cuales por este hecho se han convertido en

[8] Cf. *El hombre bajo el signo del pecado,* 164s.

«pecadores» (cánones 1-3, especialmente el c. 2). Las afirmaciones centrales del canon 5 nos son ya conocidas [9].

Observamos también aquí lo que hemos dicho respecto a san Pablo y a san Agustín. La doctrina del «pecado original» no es algo que se afirma por sí misma, sino para poner de relieve la función salvadora de Jesucristo. Es importante a este respecto considerar la redacción del c. 3, donde la oración principal se refiere a la liberación del pecado por la obra de Jesucristo, mientras que las afirmaciones que se ocupan directamente del pecado original y sus consecuencias se encuentran en las oraciones subordinadas. En nuestra reflexión sistemática debemos tener en cuenta este elemento [10].

Los problemas actuales

Debemos tratar, ante todo, de aclarar la cuestión terminológica. En primer lugar, hemos de señalar que el «pecado original» es llamado pecado sólo analógicamente respecto

[9] Sobre el decreto tridentino respecto al pecado original, cf. especialmente, A. VANNNESTE, *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel,* en «Nouvelle Revue Théologiche» 86 (1964) 355-368; del mismo, *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel, ibíd.* 87 (1965) 688-726; D. FERNÁNDEZ, *Doctrina del Concilio de Trento sobre el pecado original,* en *XXIX Semana Española de Teología,* Madrid 1970, 257-293; Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Il decreto tridentino sul peccato originale,* «Gregorianum» 52 (1971) 595-635; de los mismos, *El hombre bajo el signo del pecado,* 153-204; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica,* Barcelona 1979, 103-152; F. FROST, *Le concile de Trente et le péché originel: les canons et leur élaboration,* en P. GUILLY (ed.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne,* Gembloux-Lille 1975, 69-79; A. DE VILLALMONTE, *¿Qué «enseña» Trento sobre el pecado original,* en «Naturaleza y gracia» 26 (1979) 169-248; L. SCHEFFCZYK, *Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt,* en «Forum Kath. Theologie» 6 (1990) 1-21.

[10] Otras intervenciones magisteriales no tienen la relevancia de las declaraciones del concilio de Trento. Cf. DS 1946ss, contra Bayo; 2319, contra Jansenio; en el Vaticano II reviste especial importancia GS 13. Dos intervenciones especialmente importantes de Pablo VI en AAS 58 (1966) 651ss, a que ya nos hemos referido; 60 (1968) 439, el «Credo del pueblo de Dios».

al pecado personal. El uso del término «pecado» en un sentido unívoco ha llevado en el pasado a dificultades insuperables, cuando se ha querido, p. ej., determinar en qué sentido el pecado original es voluntario, siendo la voluntariedad un elemento esencial a la noción de pecado personal. Hoy, en este punto, hay amplio acuerdo entre los teólogos.

Llamamos «pecado» al pecado original porque aparta de Dios, porque aleja al hombre de su vocación, en una palabra, porque la relación con Dios está afectada por él de modo negativo. En segundo lugar, no estará de más advertir que la teología tradicional distingue, al hablar del pecado original, el llamado «pecado original originante» y el «pecado original originado». El primero es el pecado cometido al comienzo de la historia que ha dado origen al mal que ahora vivimos y experimentamos; el segundo son precisamente estas consecuencias negativas en nosotros, nuestra situación de alejamiento de Dios que tiene en el pecado «originante» su causa y su fundamento. Más que la primera nos interesa ante todo esta segunda cuestión. En efecto, como ya hacía la Escritura, el interés por el origen está subordinado al interés por la actual situación en que nos encontramos. El recurso al origen no tiene más sentido que el esclarecimiento de nuestra actual condición de apartamiento de Dios y, por consiguiente, de «pecado».

Debemos partir de un presupuesto, la vocación de los hombres a la comunión con Jesús. No podemos considerar la doctrina del pecado original como algo «anterior» a la cristología y a la soteriología. La historia es clara al respecto. Sólo en relación con la salvación de Jesús tiene sentido el preguntarnos por aquello de que Cristo nos libra. Si bien es verdad que el pecado puede ser conocido antes de conocer a Cristo, no es menos cierto que solamente ante la manifestación del amor de Dios en Jesús se puede caer totalmente en la cuenta de lo que el pecado significa. Porque

éste no es sólo la transgresión de una ley del Creador, sino el rechazo del amor que Dios nos ofrece.

Israel llegó a ser cada vez más consciente del pecado a la luz de la alianza; para el cristiano esta conciencia se adquiere definitivamente a la luz de la cruz de Jesús, en la que aparece la magnitud y la gravedad del pecado humano.

Si el mensaje cristiano sobre el pecado no puede separarse del de su perdón, más aún, si en este último está el eje central de este mensaje, no podemos entonces decir otra cosa en relación con el pecado original. La redención de Cristo y el bautismo que nos incorpora a él y a la Iglesia, necesariamente han de ser tenidos en cuenta en este contexto. Si nosotros no lo hacemos explícitamente es por razones de economía de espacio y de distribución de las materias. Pero hay más todavía. Hemos insinuado ya en nuestras consideraciones iniciales y en los apuntes históricos que la solidaridad entre los hombres no tiene, de hecho, en Adán, sino en Cristo, su primer fundamento. Cristo es «cabeza» de la humanidad, no sólo de cada uno de nosotros. Por ello todos están llamados a ser uno en Jesús y a cooperar en la realización de este designio. El pecado va siempre contra este designio, y sólo a partir de él se descubre su gravedad, precisamente porque se enmarca en este ámbito de salvación y de gracia. Por ello, el Cristo cabeza que el Nuevo Testamento nos presenta es al mismo tiempo el Señor muerto y resucitado, el que nos reconcilia con el Padre y nos restablece en la amistad con él, amistad que habíamos perdido con el pecado.

La redención y liberación del pecado es una dimensión esencial de la significación universal de Jesús. Y a la vez, lo que la condición pecadora de la humanidad significa sólo lo entendemos a partir de lo que niega u obstaculiza, es decir, la unión de los hombres con Cristo y consiguientemente entre nosotros mismos.

Podemos partir de un dato de la experiencia humana. A ella apela el concilio Vaticano II (cf. GS 13) para corroborar la realidad del pecado atestiguada por la revelación. Es la experiencia de la división del hombre, tanto en su vida personal como en la colectiva; la miseria a que está sometido, sea en la lucha interna entre el bien y el mal, sea en la relación con los demás en todos los planos en que ésta se realiza. En esta situación se encuentra todo hombre que nace a este mundo; y es una situación tal, que el hombre no puede superarla por sus propias fuerzas. Los datos de la revelación, concordes con esta experiencia, nos la interpretan. Nos dicen que esta situación en que nos encontramos, sea la nuestra interior sea la de la humanidad entera, no es la querida por Dios, y que es manifestación y a la vez causa de nuestro alejamiento de él, de nuestra incapacidad de amarle y de amar al prójimo, de nuestra cerrazón interior. En este sentido hablamos de una situación de «pecado», en la que todos los hombres nos hallamos por el hecho de venir a este mundo. Hablamos de noción analógica de pecado respecto al pecado personal. No se trata, en efecto, de un acto, sino de una situación, de un estado. Y esta situación es de perdición, de privación de gracia, de esclavitud bajo el poder del mal; por ello la denominación de «pecado» no es impropia para designar este estado. Estamos implicados en este pecado antes de toda decisión libre por nuestra parte, y la experiencia nos enseña, además, que, llegados al uso de nuestra libertad, lo ratificamos, en mayor o menor medida, con nuestras libres decisiones, y contribuimos a aumentar el mal, el egoísmo y la injusticia que hallamos en el mundo que nos rodea.

Si llamamos pecado a esta situación es porque la consideramos fruto de la decisión humana, de una determinación histórica, no de la constitución esencial del hombre. El pecado es algo radicalmente distinto de la finitud del hombre, de su perfectibilidad, aunque tenga en éstas su condición de posibilidad. Hay pecado porque hay libertad humana, y porque esta libertad puede ejercitarse incluso contra Dios, del que procede, y a la vez contra nosotros mismos.

En la libertad humana hay siempre algo de original y creativo que no se puede reducir a lo que ocurre en estratos inferiores. De ahí la escasa fortuna que han tenido los intentos de explicación del pecado original a partir de la evolución cósmica, de las tendencias negativas de la «contraevolución». Así Teilhard de Chardin trató de explicar el pecado original como el resultado, en el plano del hombre, de los desórdenes que estadísticamente aparecen en todo sistema en vías de organización, como un subproducto necesario de la unificación a partir de lo múltiple. El mal, el dolor físico y la falta moral se introducen en el mundo en virtud de la estructura del ser participado. Por ello el pecado original sería una realidad de orden transhistórico, más que un elemento de la serie de los acontecimientos históricos. El pecado original expresaría y personificaría la ley perenne de la falta que está en la humanidad en virtud de su estar «in fieri». Cristo, por el contrario, sería el que sobrepasa en sí y en todos nosotros las resistencias a la unificación y a la ascensión espiritual que la materia representa [11]. No obstante el reconocimiento de los méritos de la visión cristocéntrica de Teilhard, no parece que estas explicaciones den razón de las enseñanzas bíblicas y de la tradición sobre el pecado.

Es precisamente en la libertad humana y en sus caracte-

[11] P. TEILHARD DE CHARDIN, *Réfléxions sur le péché originel,* en *Comment je crois* (Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin 10), París 1969, 217-230; cf. también en el mismo volumen, *Christologie et évolution,* 95-113; *Le Christ évoluteur,* 161-176; *Note sur quelques représentations possibles du Péché originel,* 59-70. Las reflexiones dispersas en los escritos de Teilhard han sido sistematizadas y profundizadas por K. SCHMIDT-MOORMANN, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellungen, bleibender Glaube,* Olten 1969; también ha seguido la misma dirección J. L. SEGUNDO, *Teología abierta* II, Cristiandad, Madrid 1983, 345-486, parte titulada *Evolución y culpa.*

rísticas donde hay que encontrar la razón del estado de pecaminosidad universal que llamamos pecado original. K. Rahner, hablando precisamente del pecado original, ha escrito unas bellas páginas sobre la codeterminación de la libertad de cada uno por la libertad de los otros. El hombre actúa como sujeto libre en una situación concreta desde el punto de vista histórico e interhumano, y por tanto la situación de nuestra libertad está necesariamente configurada por la libertad (y en especial por la culpa) de los otros [12]. Podemos expresar la misma idea a partir de la noción de «mediación», tan profundamente teológica y ligada al mensaje cristiano. El concilio Vaticano II (LG 62) nos ha recordado (a propósito del caso singular de la Virgen María) que el hecho de que Jesús sea el solo y único mediador no elimina, sino que suscita, mediaciones humanas subordinadas a la suya, de la que son participación y expresión.

La unidad de todos en Cristo a la que nos referíamos como el designio de Dios sobre la humanidad pide la respuesta positiva de todos. El bien y la gracia de Dios, por su designio, nos vienen también a través de los demás. La fidelidad personal a Dios no significa solamente el cumplimiento de la vocación personal, sino la cooperación al bien de todos. En consecuencia, el pecado, a la vez que significa un alejamiento personal de Dios, causa asimismo una ruptura de la mediación de gracia para los demás. El hombre, en su infidelidad a Dios, no ha aceptado el ser también para los demás canal de la presencia de Dios y de su gracia. Esta mediación social del amor de Dios deja de existir y, al no existir, se convierte en mediación negativa, en obstáculo y ruptura para el desenvolvimiento del ser humano [13]. Hace falta el nuevo comienzo de la mediación de Cristo redentor, el único en el que el pecado puede ser vencido.

[12] Cf. *Curso fundamental sobre la fe*, 136-141.
[13] Cf. M. FLICK Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado*, 286ss.

De la ruptura de la paz con Dios se sigue una situación de alejamiento de él que afecta a todos. De ahí que se produzcan nuevos pecados personales. De ahí también que la existencia de quien viene al mundo esté marcada por la historia de pecado anterior a él. Hay relación entre unos y otros pecados, como también la hay entre las acciones y actitudes que cooperan para el bien y que arrancan de Cristo. El hombre se encuentra así apartado de Dios, lejano de su presencia, sometido al poder del mal. La situación a que hacíamos referencia al comienzo de estas líneas es provocada por el hombre, ratificada por cada uno de nosotros, asimilada en forma cuasi-automática al insertarnos en las instituciones, en las costumbres, etc. [14]. Todas estas condiciones no son exteriores al hombre, le afectan profundamente; por todo ello, con la venida al mundo el hombre se hace «pecador» en solidaridad con los demás.

En la reflexión de los últimos años sobre el pecado original han ejercido un gran influjo las reflexiones sobre el «pecado del mundo» de P. Schoonenberg. Dada la situación de pecado que en cierto modo llega a tomar cuerpo en las estructuras del mundo y de la sociedad, quien en ella vive o se inserta puede verse incapacitado absolutamente para reconocer ciertos valores. Esto sería un «existencial» con que nos encontramos que precede a nuestra decisión. Esta situación está determinada por la carencia de mediación de gracia; en esta visión entran en consideración todos los pecados de los hombres, no sólo el primero [15]. Cada

[14] Cf. A. M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Cerf, París 1983, 122-124.

[15] Cf. P. SCHOONENBERG, *El hombre en pecado*, en *MySal* II, 941-1042; más problemas ha suscitado su concepción sobre el primer pecado. En uno u otro modo las ideas de S. han tenido influjo en muchos, diría que en casi todos, los autores que han escrito después de él; cf. H. K. WEGER, *Theologie der Erbssünde*, Herder, Friburgo 1970; M. J. NICOLAS, *Évolution et Christianisme*, París 1973; BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Desclée, París 1969; P. GRELOT, *Péché originel et rédemption examinés a partir de l'épître aux Romains. Essai théologique*, Desclée, París 1973; G. GOZZELINO, *Vocazione e desti*

uno de nuestros pecados personales tiene por tanto su parte en la creación de este «pecado del mundo» que a su vez afecta a quienes vienen detrás de nosotros [16].

Creo que es indudable que, teniendo en cuenta los datos bíblicos sobre la solidaridad entre los hombres, incluidos en la reflexión teológica, que ve esta solidaridad a la luz del designio divino de formar con todos los hombres el cuerpo de Cristo, la doctrina del pecado original nos muestra el aspecto negativo de una profunda unión entre los hombres, que es parte innegable y de importancia capital en la antropología cristiana. Creo que por esta razón, aun apreciando sus méritos, resultan insuficientes las teorías de quienes no ven en la doctrina del pecado original más que una constatación de la universalidad del pecado [17], o que reducen el problema del pecado al pecado personal de cada uno, porque piensan que las «estructuras de pecado» o los pecados ajenos enmarcan a los hombres sólo desde fuera y no afectan a su profunda relación personal con Dios [18].

---

no..., 421-522; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano,* 299-386; J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit,* du Cerf, París 1989. Estos autores, con innegables diferencias entre ellos, tienen en común, junto con otros ya citados (K. Rahner, M. Flick-Z. Alszeghy), la consideración no sólo del primer pecado, sino de todos los pecados de la humanidad, como integrantes del «p. o. originante». Pero a la vez insisten, aunque también con matices diversos, en dar importancia decisiva al «primer pecado».

[16] Sin duda está en relación con la doctrina tradicional del pecado original, aunque no se identifique exactamente con ella, la más reciente de las «estructuras de pecado»; cf. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis,* 36-40.

[17] Cf. A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel,* Nauwerlaerts, Lovaina-París 1971.

[18] Son dingas de mención, aunque su elenco superaría los límites de esta obra, las numerosas publicaciones de A. DE VILLALMONTE, en especial su magna obra *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975),* Nat. y Gracia, Salamanca 1978, donde pasa revista a las publicaciones de estos 25 años y termina con unas reflexiones personales, en las que sostiene que Cristo es «redentor» sólo de los que pecaron personalmente, dado que el pecado de los otros afecta a cada uno «exteriormente». De ésta y otras publicaciones se deduce su concepción del pecado original como expresión de la necesidad que todos los hombres tienen de Cristo, pero no necesariamente de su

Es toda la humanidad la que ha sido reconciliada con Dios por Cristo, no sólo los pecadores individualmente, como es también la humanidad en su conjunto, y no sólo cada uno de los hombres, el objeto de la salvación y del amor de Cristo, porque, como tantas veces hemos repetido, la plenitud del hombre no consiste sólo en su relación personal con Dios, independientemente de los otros, sino la inserción con todos los hermanos en el cuerpo de Cristo. Si ello es así, no podemos minimizar las dimensiones y los efectos sociales de la gracia y del pecado.

¿Cuándo se ha producido en la humanidad este dominio del pecado? ¿Cuál es el valor del primer pecado, del «pecado de Adán» del que nos hablan la Biblia y la Tradición? ¿No significa quitar valor a este primer pecado el considerar toda la masa de pecado de la humanidad? No parece que haya que plantear la cuestión en términos de alternativa. La mayoría de los autores católicos (cf. los citados en la nota 15) mantienen el valor decisivo del primer pecado, aunque renuncien a hacer hipótesis de cómo puede haberse producido. Tampoco se ven obligados a mantener la posición monogenista para defender la descendencia de todos de un mismo hombre, ni a pensar en este primer «Adán» como un hombre extraordinario. Pero en algún momento esta historia de pecado ha comenzado, y la universalidad de la misma parece que no admite otra explicación sino la de colocar este momento en los comienzos de la historia humana.

La «humanidad originante», por usar una terminología de K. Rahner [19], ha marcado un determinado rumbo a la historia del mundo y de los hombres, ha desencadenado un proceso que, dejado a sí mismo, es irreversible. Todo ello

---

«redención»; la necesidad hace referencia a la elevación al orden sobrenatural y al don de la alegría.

[19] *Pecado original y evolución,* en «Concilium» 3, 2 (1967) 400-414.

evidentemente prescindiendo del grado de evolución y desarrollo en que estos primeros hombres pudieran encontrarse; lo decisivo es la capacidad de opción, de libertad, que caracteriza al ser humano, no las condiciones concretas de cualquier orden en que esta libertad se ha ejercitado. En todo caso, la humanidad originaria carecía de los condicionamientos con que ahora nos encontramos. En nuestra experiencia cotidiana, todo comienzo, por el hecho de serlo, tiene una importancia decisiva en orden a marcar el futuro de una institución, o de un proyecto, o de una historia personal. No es por tanto incoherente el atribuir al primer momento de la historia y al primer pecado este valor especial. No para hacerle tener características distintas de los demás momentos, ni para separarlo de ellos, pero sí para subrayar el papel que como «primero» le corresponde. La privación de la mediación de aquella gracia que Dios ha querido darnos también mediante los otros se ha producido al comienzo de la historia humana. En este sentido, por la desobediencia de «uno» todos hemos sido constituidos pecadores. La Escritura y la tradición de la Iglesia colocan este pecado en los comienzos. Y el Nuevo Testamento nos presenta ciertamente a Cristo cabeza de la humanidad, y ahí radica sin duda la necesidad fundamental que todos tenemos de él en orden a la gracia, pero no separa esta condición de la de reconciliador y redentor de la humanidad.

Dios, en su misterioso designio, «encerró a todos en la rebeldía para compadecerse de todos» (Rom 11,32). Si nos encontramos con el hecho de la universalidad del pecado y con la profunda solidaridad de los hombres entre sí, que en el pecado se pervierte, parece que lo más razonable es conceder a este pecado inicial una relevancia peculiar [20]. No se

[20] Subraya especialmente esta relevancia J. A. SAYÉS, *Teología del pecado original*, Burgense 29 (1988) 9-49; *El pecado original*, Edapor, Madrid 1988. Una posición un tanto original es la de A. LÉONARD, *Razones para creer*, Her-

trata por tanto de una opción, por decirlo en términos sencillos, entre el «pecado de Adán» y el «pecado del mundo» o de toda la humanidad [21]. La recuperación de este último parece tener a su favor buenas razones en la teología bíblica y también en los primeros siglos de la Iglesia [22].

No podemos olvidar que junto a la fuerza del mal y del pecado, este estado de pecaminosidad y perdición en que los hombres se hallan como consecuencia de la culpa de Adán y de la humanidad que ha ratificado el pecado de los orígenes está la mediación de gracia que arranca de Cristo, pero que ha tenido también efectos desde el comienzo de la humanidad. Según el libro del Génesis, Dios no abandona al hombre después de su caída. Gn 3,15 deja ya entrever la victoria sobre el diablo. La tradición cristiana ha hablado bellamente de este texto como «protoevangelio». «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia», nos dice Pablo (Rom 5,20).

El estudio del pecado original no tiene que hacernos olvidar la verdad de la victoria de Cristo sobre el pecado y la esperanza cristiana en el triunfo de la gracia. La teología

der, Barcelona 1990, para quien el primer pecado no se ha producido en este mundo y en esta historia que son ya fruto de la caída; este mundo presente estaría en continuidad y a la vez en discontinuidad con el «original», que se habría hallado fuera de nuestro espacio y de nuestro tiempo.

[21] No faltan autores que no acaban de decidirse a atribuir esta relevancia al primer pecado, aunque sí a los pecados todos de la humanidad; cf. p. ej. G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Cerf, París 1986, 68-69; ya antes A. M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (cf. nota 14), 111ss; H. RONDET, *Le peché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, París 1967, esp. p. 307-330. Para G. BLANDINO todos los pecados presentes y futuros son el p. o. originante; cf. *Il peccato originale*, en *Questioni dibattute* I, Città Nuova, Roma 1977, 45-115; *Considerazioni sul peccato originale*, en «Miscellanea Francescana» 85 (1985) 771-783; ya Teilhard de Chardin había expuesto ideas semejantes.

[22] Cf. J. LIEBAERT, *La tradition patristique jusq'au V siècle*, en J. GUILLUY (ed.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux-Lille 1975, 34-55. J. SCHARBERT, (cf. nota 3); DUBARLE, *Le péché originel* (nota 14), 14-24; 48-54; G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, 482, 484.

del pecado original, si no es consciente del contexto cristológico en el que ha nacido y en el que únicamente tiene sentido, corre el riesgo de darnos una visión parcial de la situación de la humanidad ante Dios. El pecado no es más fuerte que Cristo, ni tampoco su influjo será a la larga más universal, por más que no podamos en modo alguno minimizarlo. El mundo ha sido ya salvado en Jesús, y el don de su Espíritu impulsa siempre a los hombres hacia el bien. El nuevo comienzo que significa la muerte y la resurrección de Cristo indica, por una parte, la incapacidad del hombre de restaurar la relación con Dios, pero a la vez pone de relieve la fidelidad divina mantenida siempre a pesar del pecado y de la infidelidad humana. Las consideraciones sobre la gracia nos ayudarán a profundizar sobre esta cuestión.

Y por último, una referencia más explícita a la cuestión del pecado original en relación con los niños. La fuerza del pecado manifiesta su poder sobre todo en los pecados que los hombres personalmente cometen. Pero ha sido una evolución legítima y aun necesaria que ha llevado a la consideración de cómo esta fuerza afecta a los niños. Si se trata de una situación que afecta al hombre antes de su decisión libre, ésta incumbe a todo hombre desde el momento en que viene al mundo, y por consiguiente igualmente al niño. También él necesita de Cristo y de su gracia redentora. Sin ella está privado de la capacidad de amar a Dios y al prójimo, está abocado a la ratificación personal de la historia de pecado de la humanidad que le ha precedido desde el primer momento de la historia. Por esta razón asimismo el bautismo de los niños es, como ha señalado el concilio de Trento «in remissionem peccatorum», aunque no se pueda tratar de pecados personales. También el niño necesita de la incorporación a Cristo, ha de «apropiarse» los frutos de la redención mediante el bautismo. Sin poder entrar aquí en toda la cuestión teológica del bautismo de los niños, nos bastará con afirmar que éste tiene su sentido incluso en

cuanto que borra el pecado original y, por consiguiente, regenera a la vida nueva.

Pero una vez dicho esto, tenemos que plantear la cuestión de los niños muertos sin bautismo. Para san Agustín estos niños van al infierno, aunque al no haber pecado personalmente las penas que sufren son suaves. En la Edad Media se afirma que la pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios (cf. DS 780). Lentamente se va formando la idea del «limbo», según la cual los niños muertos sin bautismo gozarían de la felicidad «natural», en una situación intermedia entre cielo e infierno, en la cual no experimentarían como «pena» el verse privados de la visión de Dios. Se «suaviza» así el rigor que parece excesivo en la concepción de san Agustín.

La noción del limbo no ha hallado acogida directa en el Magisterio de la Iglesia, aunque hay que reconocer que ha sido por mucho tiempo la opinión probablemente unánime para explicar la suerte de los niños muertos sin bautismo. Diversas razones de peso inducen hoy a los teólogos a separarse mayoritariamente de esta concepción. Parece, en efecto, que con ella se piensa en algún ámbito de realidad que queda fuera del influjo de Cristo, que es «neutral» ante él. Por lo demás, sabemos que no hay más que una vocación del hombre, la divina (cf. GS 22). Si este destino no se alcanza, el hombre queda frustrado. La hipótesis de la «naturaleza pura» no se ha realizado históricamente; ¿qué sentido tiene entonces hablar de una felicidad natural? Si pensamos que todo hombre ha sido llamado a la vocación sobrenatural en Cristo, no tiene sentido introducir una excepción para los niños. Por esta razón la tendencia, como decíamos, mayoritaria, por no decir casi unánime, de la teología actual es la de admitir que hay también para los niños muertos sin bautismo una real posibilidad de salvación, aunque sean diversas las explicaciones que de ella se dan. En ningún caso el poder del pecado puede ser mayor

que el de Cristo. Podemos esperar con fundamento que, aunque sea por caminos sólo a Dios conocidos, la misericordia divina alcanza también a estos niños [23].

Los efectos del pecado original

Nos hemos referido al comienzo de este capítulo a la teología del «estado original», y a la narración bíblica del paraíso, con la que se nos habla de la condición del hombre en el estado de amistad con Dios. En la teología se ha hablado de los bienes «preternaturales» para referirse a aquellos dones que el hombre habría poseído en el caso de no haber pecado y que no le han sido devueltos con la gracia de Cristo.

En el Magisterio de la Iglesia encontramos sobre todo referencias a dos de estos bienes perdidos: la integridad o ausencia de concupiscencia y la inmortalidad. ¿En qué medida podemos considerar que la situación en que nos hallamos deriva del pecado original?

La concupiscencia no es fácil de definir. A veces se la considera como la insubordinación de las tendencias inferiores del hombre a las superiores o racionales. En este sentido sería un concepto neutral, pertenecería a la naturaleza del hombre [24]. La integridad consistiría en una perfecta sumisión de las tendencias inferiores a las superiores, que sólo por don especial de Dios habría tenido el hombre antes del pecado.

[23] Cf. las formulaciones prudentes, pero en ningún modo restrictivas, de la instrucción de la S. C. para la Doctrina de la Fe, «Pastoralis actio de baptismo parvulorum» del 20 de octubre de 1980; cf. AAS 72 (1980) 1140.

[24] Creo que se podría colocar sustancialmente en esa línea el artículo, muy citado, de K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, en *Escritos de Teología* I, 379-416.

Sin quitar a esta concepción ninguno de sus méritos, personalmente prefiero una noción más teológica, que ve la integridad en la libertad o ausencia de dificultades para hacer el bien que viene de la armonía con Dios; consiguientemente la concupiscencia se habría de ver como aquella disminución de la libertad producida por el pecado y que, aun cuando éste haya sido ya perdonado, sigue pesando en nosotros mismos, en nuestro ser creatural. La concupiscencia en este sentido viene del pecado, y, aunque no es en sí misma pecado, como enseña el concilio de Trento, nos lleva a él. La concupiscencia sería así la falta de libertad interior que nos impide seguir fácil y espontáneamente los impulsos del Espíritu.

La relación entre el pecado y la muerte es clara en la Escritura y asimismo en el Magisterio de la Iglesia. Pero también es verdad que la noción bíblica de muerte dista mucho de ser unívoca, y con frecuencia junto a la muerte biológica se habla del apartamiento de Dios del que la primera es símbolo. De ahí la pregunta: ¿hay que considerar la muerte biológica como fruto del pecado o bastaría con considerar que la consecuencia de este último es la muerte tal como ahora la vivimos, sin necesidad de postular que en un mundo sin pecado la muerte física no existiría? [25] Por lo demás, tenemos que tener presente que la inmortalidad definitiva a la que estamos llamados no es la de esta vida, sino la que consiste en la participación en la vida de Cristo resucitado. Esta consideración vale para el conjunto de la enseñanza del «estado original». No se trata sólo de mirar hacia atrás, sino más bien hacia adelante, hacia la realización ple-

[25] La mayoría de autores acepta esta segunda alternativa; cf. entre otros: M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 179; *El hombre bajo el signo del pecado*, 419-428; G. GOZZELINO, *o. c.*, 513-514; se inclinan por la primera alternativa, aunque con diferencias notables entre ellos, J. A. Sayés, G. Blandino y A. Léonard.

na del designio original de Dios sobre el hombre que tendrá lugar en la consumación escatológica [26].

[26] Sobre los últimos desarrollos de la doctrina del pecado original, cf. sobre todo H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts,* Pustet, Regensburgo 1983; más recientemente, S. WIEDENHOFER, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie,* en «Theologische Revue» 83 (1987) 353-370; G. RÉMY, *Erbsündentheologie heute,* en «Trierer Theol. Zeitschrift» 98 (1989) 171-195; S. MOSCHETTI, *La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive,* en «La Civiltà Cattolica» 140 (1989 I) 248-258; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El pecado original. La década de los ochenta,* en «Studium Ovetense» 17 (1989) 6-29. Sobre el marco cristológico de la doctrina del pecado original, G. COLOMBO, *Tesi sul peccato originale,* en «Teologia» 15 (1990) 267-276; I. BIFFI, *La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo, ibíd.* 277-282.

VI
El hombre en la gracia de Cristo

Corresponde a esta sección de nuestra materia, que puede constituir en sí misma un tratado independiente, la reflexión explícita sobre la dimensión del ser del hombre en su relación con Dios que señalábamos en primer lugar en nuestra introducción. El hombre ha sido creado a imagen de Dios para llegar a alcanzar la perfecta semejanza. Todo ello, es favor, es gracia, que va mucho más allá del favor indebido que es ya la creación. Precisamente del carácter gratuito que la caracteriza recibe la «gracia» su nombre. Es el favor por excelencia, el don más grande que se pueda imaginar. Don que no puede separarse, o mejor dicho, que es la consecuencia en el hombre del don por antonomasia, de Cristo, que es la gracia en persona. El don de Dios del que hablamos es Dios mismo, que se nos entrega en Jesucristo su Hijo y en el Espíritu Santo.

Cuando hablamos, por consiguiente, del hombre en el favor de Dios, hablamos del hombre a quien Dios mismo se comunica en su amor infinito. La gracia es en primer lugar el acontecimiento escatológico salvador que se ha realizado en Jesús y del que procede la transformación interior del hombre [1]. En la terminología paulina, a partir de la

[1] Cf. F. MUSSNER, *La gracia en el Nuevo Testamento,* en *MySal* IV 2, 590-608.

cual se ha acuñado el concepto teológico, la gracia puede significar Jesucristo mismo (cf. las fórmulas de despedida, p. ej. Rom 16,20; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13, etc.), el nuevo ámbito en que se halla y vive el hombre incorporado a Cristo (cf. Rom 5,2, estar «en la gracia», equivalente al «estar en Cristo»). Es el ámbito en que se pone de manifiesto la gratuidad del amor divino el que posibilita la libertad verdadera (cf. Rom 6,14; Gál 6,6; 5,4). Es también el poder de Dios el que hace al hombre fuerte en su debilidad (cf. 2 Cor 12,9). Esta gracia ha sido dada en Jesús, en el que tenemos la redención de los pecados (cf. Ef 1,6s); gracias a ella nos incorporamos a Jesús mismo (cf. Ef 2,5.7s).

En las cartas pastorales Cristo es la gracia de Dios, en cuanto que es la revelación, la «epifanía» del amor de Dios a los hombres (Tit 2,11s; 3,4-7). Muy especialmente para Pablo la gracia es el don del apostolado, la misión recibida de Dios, de la que no es personalmente digno (cf. Rom 1,5; 12,3; Gál 1,15) [2]. Tenemos que advertir por último que el término «gracia» se encuentra en el Nuevo Testamento en singular, hace referencia en general al acontecimiento salvador de Cristo y al modo como el hombre participa de él, no a los dones o «gracias» particulares. Es claro, a la vez, que sería muy restringido reducir el mensaje neotestamentario del hombre salvado en Cristo al término «gracia».

La llamada de Jesús al seguimiento, la teología joánica de la participación en la luz, en la vida, etc., que es Cristo, son otras tantas expresiones igualmente válidas de este misterio. En todas ellas el elemento primario es la vinculación con Jesús. Con su obra salvadora él nos abre el acceso al

[2] El término aparece también fuera del «corpus paulinum» en otros escritos neotestamentarios; cf. Lc 1,28.30; 2,40.52; Hch 6,8; 7,46; 15,40, etc.; Heb 10,29; 12,15.28; Jn 1,14.16.17, entre otros lugares. Documentación muy abundante sobre la teología de la gracia en el sentido amplio en el N. T. se encuentra en E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1983, además de las obras generales citadas.

Padre y nos comunica su Espíritu que nos permite participar en su condición de Hijo de Dios. Cuando tratamos del hombre en el favor y en la gracia de Dios, o si se quiere de la gracia de Dios, que no es otra cosa que su benevolencia para el hombre manifestada en su presencia y el efecto que ésta tiene en nosotros, no hacemos más que reflexionar sobre las consecuencias antropológicas de la obra de salvación realizada en Cristo en favor de todos los hombres.

La voluntad salvífica universal de Dios

Precisamente sobre esta universalidad de la salvación de Cristo queremos reflexionar en primer lugar. En efecto, la voluntad salvífica de Dios abraza a todos los hombres (cf. 1 Tim 2,4). Ya en los primeros capítulos de esta introducción a la antropología teológica veíamos la dimensión sobrenatural como algo esencial al ser de todo hombre existente históricamente. La oferta de gracia en Cristo se da a todo hombre, aunque no podamos saber exactamente cómo. Es claro que Dios quiere la respuesta afirmativa de todos a su invitación. Si Dios ha enviado a su Hijo al mundo para que éste sea salvo por él, muestra con este hecho su amor infinito (cf. Jn 3,16-17). Gracia, donación gratuita y niversalidad de la misma no son nociones contrapuestas ni incompatibles. Si Cristo es el centro de la historia (cf. GS 45), no podemos pensar que ningún ámbito de esta última quede al margen de su influjo. El ámbito de la gracia no es sólo el de la Iglesia visible. El mismo Magisterio de la Iglesia, sobre todo en los ss. XVII y XVIII, tuvo que luchar contra los agustinismos exagerados que limitaban este influjo de la salvación de Cristo (cf. en concreto DS 2001-2005, condena de Jansenio, especialmente la última proposición: es semipelagianismo decir que Cristo ha muerto o ha derramado su sangre por todos los hombres; cf. la severa censura a esta proposición en DS 2006. También otras series de proposi

ciones de los jansenistas fueron condenadas, cf. DS 2301ss, en especial 2304; 2305; 2308; y contra P. Quesnel, DS 2400ss, especialmente 2429, condena de la afirmación de que no se concede ninguna gracia fuera de la Iglesia; cf. también 2424; y la condena de las proposiciones del sínodo de Pistoia, cf. en particular DS 2622, que repite el contenido de la anterior).

La enseñanza actual del Magisterio, expuesta en forma positiva, la hallamos en diferentes documentos del Vaticano II, en especial LG 16; GS 22. Es claro por otra parte, y este punto debe subrayarse especialmente, que el conocimiento de Jesús y la pertenencia a la Iglesia no pueden considerarse por nada indiferentes con vistas a su salvación y para la vida en la unión con Cristo que significa la vida en la gracia, en el favor de Dios. Pero para lo que ahora directamente nos interesa, debemos poner de relieve que la llamada a la gracia no pertenece sólo a la visión del hombre cristiano, sino a la noción cristiana del hombre.

En la tradición teológica el problema de la voluntad salvífica universal de Dios ha sido ligado con la cuestión de la predestinación. En el Nuevo Testamento esta idea se halla siempre en relación con el misterio de Cristo y con nuestra participación e incorporación a él (cf. 1 Cor 2,7; Rom 8,29s; Ef 1,5.11). Es el designio de Dios oculto hasta este momento (cf. Ef. 3, 5. 9-13), que tiene como objeto precisamente la universalidad de la salvación, abierta también a los gentiles. Un concepto que fundamentalmente es cristológico y que hace referencia a la llamada de todos los hombres a la salvación según el designio de Dios y a la configuración del hombre con Cristo para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos, ha podido en ciertas ocasiones convertirse en un concepto abstracto, desligado de la raíz de la que ha sido originado, y ha dado lugar a la idea de una predestinación doble, para el bien y para el mal.

Se ha discutido mucho sobre el problema de la predestinación en san Agustín. No es fácil la síntesis de sus diferentes afirmaciones. Pero no parece que el obispo de Hipona haya tenido en todo momento una concepción de la justicia de Dios compatible con su misericordia; no logra ver con claridad que la gracia puede ser tal, aun cuando sea ofrecida a todos. Las vacilaciones de Agustín darán lugar a polémicas en los tiempos posteriores. El Magisterio va a insistir en diferentes ocasiones en la inexistencia de la predestinación al mal y a la condenación (cf. DS 330-342; 397; 621-624; 1567).

Llama la atención la definición de Calvino, que afirma que la predestinación es el eterno decreto de Dios por el cual ha determinado lo que quiere que sea la suerte de cada hombre, pues no todos son creados en igual condición: para unos se ha preestablecido la vida eterna, para otros la condenación («aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur»), y así, según el fin para el que cada uno ha sido creado, se dice que ha sido predestinado a la vida o a la muerte [3].

Es inevitable una referencia a Karl Barth, que ha vuelto sobre la cuestión tratando de reconducirla al fundamento cristológico de la que en el curso de los siglos se había alejado. Según él, no se puede mantener el esquema que abarca a la vez elección y reprobación como si fuesen dos posibilidades paralelas. La primera elección es la de Jesucristo, que en cuanto Dios elige y en cuanto hombre es elegido; en esta elección está la nuestra, ya que él es la cabeza de los elegidos; éste es el decreto concreto, que no puede ser superado por ningún otro. Dios se ha destinado a sí mismo

[3] CALVINO, *Inst.* III 21, 5, cit. por M. LOHRER, *La gracia como elección del hombre,* en *MySal* IV 2, 731-789, 753. Aunque la posición de Calvino es probablemente más diferenciada de cuanto aparece en esta definición; *ibíd.* 753s.

en favor de los hombres y ha destinado a los hombres para sí, a la vez que ha tomado sobre sí la reprobación del hombre. Junto a la elección de Cristo y frente al Israel reprobado está la elección de la Iglesia, pero también con aquella reprobación ha cargado Dios. Y por último tenemos la elección de cada hombre, que se recibe por gracia y sin mérito ninguno por su parte. En el hombre predestinado acontecen la gracia y el perdón. Por la vinculación que en Barth hay entre Cristo y el hombre, el pecado se convierte en la «imposibilidad ontológica»; si es posible representar el papel del pecador, del hombre reprobado por Dios, es imposible *ser* tal hombre, pues esta posibilidad, con todas sus consecuencias, la ha destinado Dios para sí en Cristo y, consiguientemente, se la ha arrebatado al hombre [4]. La comunidad de creyentes tiene que llevar a cada uno, con el mensaje de Cristo, el testimonio de la elección, antecedente a cada uno, aunque la fe la manifieste. No es el momento de discutir en detalles las tesis de Barth, que no hemos podido presentar más que en resumen. Bastará notar el peligro de caer en la apocatástasis que algunos han observado [5].

En todo caso está fuera de duda que el planteamiento en el marco cristológico de la elección es el único que garantiza una correcta exposición del problema. La predestinación de Dios, que tiene a Cristo como fundamento, alcanza en principio a todos los hombres. Para todos esta elección es gracia e iniciativa exclusiva de Dios. Es claro por tanto que hay que rechazar la doble predestinación, aunque esto no pueda llevar nunca a la automática seguridad de la salvación, porque la libertad humana puede negarse a acoger el don de Dios. La gracia es la primera y la última palabra de Dios sobre el hombre. La gratuidad de la

[4] Cf. *Kirchliche Dogmatik*, II/2, 348; nótese la coherencia de estas afirmaciones con la visión de Barth sobre la relación entre cristología y antropología que veíamos en el cap. 3.

[5] Cf. M. LÖHRER, *o. c.*, 759-761.

elección divina no es fuente de angustia sino de esperanza, porque está fundada en el amor. La justicia de Dios no puede nunca estar en contradicción con su misericordia y con la generosidad de su perdón [6]. El hombre en la gracia es el hombre elegido y bendecido en Cristo Jesús antes de la creación del mundo. Dentro de este ámbito podemos ver las cuestiones antropológicas más concretas, es decir, qué significa para el hombre la gracia que le otorga la plenitud de su ser, la inserción en Cristo en virtud del Espíritu Santo.

La primacía de la gracia en la salvación del hombre. La justificación del pecador

La justificación es una dimensión de importancia fundamental de la gracia. El favor de Dios se concede de facto al hombre pecador, y en ello se muestra la iniciativa divina y por tanto el primado absoluto de la gracia en esta concesión, aunque ésta no se dé sin nuestra cooperación. En la breve exposición sobre la estructura del tratado veíamos cómo el tratamiento del tema del pecado antes del de la gracia tenía la ventaja de ver a ésta en su realización histórica. En efecto, la filiación divina a la que estamos llamados desde el primer momento de nuestra existencia y a la que está llamada la humanidad desde el comienzo de la historia no se puede realizar más que en cuanto Dios nos perdona, nos justifica.

La justificación del pecador es la obra de la justicia de Dios. Ésta es la actitud de fidelidad de Dios a su alianza con Israel, que le lleva a salvar al pueblo elegido, a librarlo

[6] Cf. sobre todo sobre este problema M. LÖHRER, *o. c.;* parece seguirle en gran medida G. COLZANI, *Antropologia teologica,* 217-238; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano,* 453-483; J. AUER, *El evangelio de la gracia,* 51-83; A. GANOCZY, *De su plenitud todos hemos recibido,* Herder, Barcelona 1991.

de los enemigos, etc. (cf. Jue 5,11; 1 Sam 2,17; Sal 40,11; 48,1; 71,2; 103,6, etc.). La justicia de Dios es así una justicia salvífica. Dios es justo cuando libera al inocente. La justicia salvadora de Yahveh, que en grandes períodos tiene como destinatario sólo a Israel, se universaliza ya en algunos pasajes del Antiguo Testamento, en concreto en el segundo y en el tercer Isaías: la salvación ya no será la restauración de la alianza exclusiva con Israel, sino la extensión del reinado de Dios a todos los pueblos y naciones (cf. Is 42,4; 45,21ss; 51,5; 56,4s; 62,2).

Pablo, el autor neotestamentario que más habla de la justicia de Dios, es heredero de esta tradición. La fidelidad de Dios a la alianza se ha manifestado en Jesús, en el que Dios quiere salvarnos, en el que se ha dado por consiguiente la manifestación definitiva de la justicia divina. La justicia de Dios es el poder salvador que se opone y vence al poder del pecado. Así Jesús ha sido hecho pecado por nosotros, «para que nosotros viniéramos a ser justicia de Dios en él» (1 Cor 5,21). Así hemos sido reconciliados con Dios, hemos pasado de ser enemigos a amigos suyos (cf. Rom 5,10). Sobre todo en la carta a los Romanos ocupa un lugar central la manifestación de la justicia de Dios; ya al comienzo de la carta, Rom 1,17, se nos habla de la revelación de esta justicia en el evangelio, la fuerza salvadora y misericordiosa opuesta a la «cólera de Dios» (cf. Rom 1,18).

La justicia de Dios como su fidelidad y veracidad, a las que se oponen la infidelidad, el engaño y la injusticia humana, aparece de nuevo en Rom 3,4s. Dios es justo y fiel a su alianza precisamente en cuanto perdona al pecador y no lo castiga. En Rom 3,21ss se pone de relieve de manera explícita la revelación de la justicia de Dios en Jesucristo, una revelación que es independiente de la ley (por la que ninguno puede ser justificado, cf. 3,20), y por consiguiente gratuita, ya que esta manifestación está ligada a la redención de Cristo Jesús (v. 24s). En ésta precisamente manifiesta

Dios su justicia, cuya obra es la justificación del pecador: Dios es justo y justifica al que cree en Jesús. Si sólo en Cristo somos justificados, en virtud de su obediencia (cf. Rom 5,16ss), se sigue la afirmación fundamental de la teología paulina de la justificación: sólo mediante la fe, no por las obras de ley, podemos nosotros ser justificados.

En la aceptación de la obra de Cristo está por consiguiente la única fuente de salvación para nosotros. De ahí la imposibilidad de gloriarse, excluida por la fe misma. Porque en virtud de ésta (en la aceptación de la gratuidad), y no por las obras de la ley es justificado el hombre. La razón que Pablo aduce es que Dios no es sólo Dios de los judíos, sino de todos los hombres. Justificación por la fe significa por tanto justificación para todos los hombres, o, con otras palabras, significación universal de la salvación de Jesucristo. La justificación por la fe y la justificación gratuita encuentran su confirmación en el ejemplo de Abrahán (cf. también Gál 3,6ss). Abrahán es el padre de los creyentes porque ha tenido confianza en Dios, se ha abandonado a él, en una palabra, ha creído. Por ello también nosotros nos hacemos herederos de la promesa por la fe, es decir, por la gracia (cf. v. 16). Tanto la justificación por la fe como la justificación por gracia se oponen a la justificación por las obras. Afirmar que el hombre es justificado por la fe significa, por consiguiente, que es justificado el que acepta el don de Dios, el que renuncia a autoafirmarse ante él, el que reconoce la primacía de Dios en la salvación.

La misma fe por la que se acepta a Dios es a su vez don suyo; no puede convertirse en una «obra». Por supuesto que hay en ella un momento de libertad y de aceptación positiva de Dios en nosotros. Pero este acto personal es precisamente el del abandono, el de la renuncia a la propia afirmación. Sólo así se entiende cómo la caridad por la que la fe opera (Gál 5,6), las obras que han de seguir necesariamente a la justificación, no dan lugar en el creyente a una

nueva autosuficiencia, sino que se consideran a su vez don de Dios (cf. también Sant 2,17-26, sobre la necesidad de las obras que acompañan a la fe y que manifiestan que ésta está viva).

Aunque es claro que el problema no se plantea en los mismos términos en que Pablo, daremos aquí algunas indicaciones sobre la teología de san Agustín y la controversia pelagiana. Es el problema fundamental del primado de la gracia el que entonces se debatió. Con esa ocasión además se produjeron las primeras declaraciones magisteriales importantes sobre la cuestión de la gracia, que será útil tener presentes para entender la evolución posterior de la teología occidental.

Pelagio parte de la afirmación de la bondad de la creación. Para él el mal ha de caer bajo la responsabilidad exclusiva del hombre, que es libre para cumplir aquello que Dios manda. Dios le enseña mediante la ley y sobre todo con la vida y las palabras de Jesús a hacer su voluntad. La «gracia» está sobre todo para Pelagio en esta mediación exterior, histórica, que lleva al hombre hacia el bien. En cambio queda más oscura la obra interior de Dios en el hombre. Parece que Pelagio piensa que si la libertad humana ha de ser sostenida por Dios ya no es libertad. No ve a Dios mismo en lo profundo del misterio del hombre, y quiere poner el acento más en la propia perfección ética que en la relación con Dios [7].

[7] En nuestra exposición sintética podemos dejar de lado los problemas de las diferencias entre Pelagio y sus seguidores Celestio y Julián de Eclano. Sobre el pelagianismo se puede ver R. F. EVANS, *Pelagius. Inquiries et reappraisals,* Nueva York 1968; también la obra clásica de G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme,* Lausana 1943; G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius,* Maguncia 1972, intenta una rehabilitación de la doctrina de Pelagio; su tesis no ha logrado general aceptación; cf. G. COLZANI, *Antropología teológica* 132ss, donde se encontrará ulterior bibliografía; también J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones,* Univ. Pont. Comillas, Madrid 1980; P. FRANSEN, *Augustine, Pelagius and the Controverse on the Doctrine of Grace,* en «Louvain Studies» 12 (1987) 172-181.

Frente a este «optimismo» pelagiano en relación con el hombre, reaccionará san Agustín. A veces se quiere establecer una contraposición entre la doctrina de la divinización de los Padres griegos y la enseñanza de Agustín muy centrada en la liberación del pecado y en la ayuda para el bien que el hombre necesita. Esta oposición no sería sin más correcta. San Agustín conoce también los grandes temas de la tradición y los recoge [8]. Ha dedicado muchas páginas a hablar de la inhabitación del Espíritu en nosotros [9], de nuestra filiación divina, nuestra unión con Jesús, etc. No sería hacerle justicia olvidar todo esto. Pero a la vez hay que señalar que, tanto su propia experiencia espiritual como la controversia con Pelagio, han llevado al obispo de Hipona a insistir en otros aspectos. El hombre se halla esclavo del pecado (recordemos lo dicho al hablar del pecado original), del que sólo Cristo le puede salvar por pura gracia, sin que haya mérito alguno por su parte. El ser humano no es en sí más que mentira y pecado. Por ello el que no está incorporado a Cristo no puede hacer el bien (cf. Rom 14,13; 10,3), sus obras no provienen del amor, y así estará siempre manchado por la soberbia. De ahí la necesidad de la gracia para las buenas obras; esta gracia tiene efectos diversos, pero destaca entre ellos la ayuda, el «auditorium», para que el hombre pueda hacer el bien [10]. Con ella queda sanada la naturaleza del hombre, libre de la debilidad. Esta ayuda se da gratuitamente, y por ello es «gracia». Aunque sea difícil decir exactamente en qué consiste esta gracia, no se puede olvidar que en muchísimos pasajes se atribuyen al Espíritu Santo, presente en el hombre, los efectos considerados también fruto de la «gracia». Existe por tanto una íntima rela-

[8] Cf. G. BONNER, *Augustine's Conception of Deification,* en «The Journal of Theol. Studies» 37 (1986) 369-386.

[9] Cf. p. ej. *De spiritu et littera,* 32, 56.

[10] Cf. entre otros lugares, *De natura et gratia,* 53, 62; 58, 62; 60, 70, etc.

ción entre ambos [11]. El influjo de la gracia no quita la libertad del hombre, porque Dios actúa en nosotros con el amor; con éste nos atrae Dios, por tanto con nuestra voluntad. Esta ayuda de Dios es necesaria al hombre en toda su vida, no sólo en el primer instante para salir del pecado; también el justo tiene necesidad del sostén de la gracia. Todo lo que hace el hombre de bueno lo hace Dios en él y por él [12].

El influjo de Agustín en las decisiones magisteriales no se hizo esperar. Así se observa en el concilio de Cartago del año 418, aprobado después por el papa Zósimo (cf. DS 222-230). Los cánones 3 y 5 son los que más nos interesan. La gracia de Dios, por la que el hombre es justificado por medio de Jesucristo, no sirve sólo para el perdón de los pecados, sino también para que no se cometan en el futuro. La gracia no sólo es para el conocimiento del bien, sino también para ejecutar lo que conocemos. Y por último, la gracia no se nos da sólo para hacer con más facilidad lo que sin ella se podría también llevar a cabo, sino que es absolutamente necesaria para cumplir los mandatos divinos.

Como reacción frente a la doctrina de san Agustín, que acentúa tan fuertemente el primado del don de la gracia, se desarrolló en el sur de Francia el llamado «semipelagianismo», según el cual el primer movimiento del hombre hacia Dios y hacia la fe no sería don de la gracia, sino movimiento autónomo del hombre. No quieren estos autores negar

[11] Así p. ej. *De spiritu et littera,* 29, 51; *De natura et gratia,* 60, 70; 64, 77; 70, 84, etc.

[12] La bibliografía sobre la doctrina de la gracia en san Agustín es inmensa. Además de la que se encontrará en las obras generales, cf. A. TRAPÉ, *S. Agostino. Introduzione alla dotrina della grazia,* Città Nuova, Roma 1987; D. MARAFIOTI, *L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del de spiritu et littera di s. Agostino,* Morcelliana, Brescia 1983; W. SIMONIS, *Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustinus,* en «Münchener Theol. Zeitschrift» 34 (1983) 1-21; A. TURRADO, *Gracia y libre albedrío en san Agustín y en Lutero,* «Estudio Agustiniano» 23 (1988) 483-514.

ni desconocer la gracia, pero creen que el papel que le concede Agustín, en concreto en relación con la predestinación, es excesivo.

Con el recurso de atribuir al hombre el primer movimiento hacia Dios y hacia la Iglesia creen resuelto el problema. Ni que decir tiene que la solución es más aparente que real. En el fondo, otorgando al hombre el primer movimiento hacia la salvación, se niega la absoluta primacía de Dios en el concederla. Nada tiene por consiguiente de extraño la reacción de la Iglesia. Dos documentos son aquí de importancia en los que, por razones evidentes, no podemos entrar en detalle: el llamado *Indiculus Coelestini* (cf. DS 238-249) y los cánones del concilio de Orange (cf. DS 370-395). Retengamos algunas afirmaciones fundamentales del primero: sólo es agradable a Dios lo que él mismo ha dado (cap. 5); todo movimiento de buena voluntad es de Dios (cap. 6); Dios es el autor de todos los buenos afectos y buenas obras desde el comienzo de la fe, de tal manera que su gracia es anterior a todos nuestros méritos (cap. 9).

El concilio de Orange afirma que la misma gracia es la que hace posible que la invoquemos; es necesaria para que queramos ser justificados de los pecados, para el comienzo y el aumento de la fe, etc. (cf. cc. 3-7); sólo por la misericordia divina se llega a la gracia del bautismo (c. 8); se insiste mucho también en el «auditorium» de Dios para obrar el bien (cc. 9ss); la gracia va por delante de todo mérito (c. 18), nadie puede conseguir la salvación si no es por la misericordia de Dios (c. 19), ni puede hacer ningún bien sin Dios (c. 20), porque de sí mismo el hombre no tiene más que mentira y pecado (c. 21).

Las cuestiones de la justificación por la fe y del primado absoluto de la gracia en la salvación del hombre se agudizaron con la Reforma. Para Lutero se trata del punto fundamental de la fe cristiana, el «articulus stantis et caden-

tis ecclesiae». Lutero considera al hombre como corrompido a causa del pecado original. No es capaz de bien alguno ni de libertad. La redención de Jesús ha de afectar a todo el ser humano, y si éste no está perdido del todo, Cristo o es superfluo o es redentor sólo en parte [13]. Pero Jesús nos reconcilia enteramente con el Padre. De esta significación de la obra de Cristo deriva la doctrina de Lutero acerca de la justificación. Ésta es la consecuencia en el hombre de la acción redentora de Jesús. En la base de la justificación está la justicia de Dios, en virtud de la cual justifica al pecador. Somos justos por la justicia de Dios que nos justifica, que no nos imputa los pecados en virtud de los méritos de Cristo. Nunca podemos considerar esta justificación como algo propio. Sólo en virtud de la salvación de Cristo somos justificados, *solus Christus,* y solamente en virtud de la fe podemos conseguir personalmente la justificación, *sola fide.* Ahora bien, la fe es una actitud que Cristo y el Espíritu suscitan en nosotros, en ningún momento es mérito nuestro; por ello la justificación acontece *sola gratia.* El cristiano está así liberado del pecado y orientado hacia Dios. De él salen obras buenas como del buen árbol los frutos. Pero estas obras no se convierten nunca en un mérito del hombre frente a Dios [14].

Frente a la doctrina de Lutero el concilio de Trento quiere establecer la enseñanza católica sobre la justifica-

---

[13] Cf. M. LUTERO, *De servo arbitrio* (WA 18), 787.

[14] De nuevo otro punto en el que la bibliografía es abarcable prácticamente sólo por el especialista; cf. últimamente, A. S. MCGRATH, *Iustitia Dei. A History of Christian Doctrine of Justification,* 2. vols. Cambridge University Press, Cambridge 1986; G. SAUTER (Hrsg.) *Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie,* Kaiser, Munich 1989 (antología de textos); más específicamente, J. WICKS, *Justification and Faith in Luther's Theology,* «Theological Studies» 44 (1983) 3-30; A. GONZÁLEZ MONTES, *Fe y razón en el itinerario a Dios en Lutero,* en «La Ciencia Tomista» 110 (1983) 513-516 (en el mismo número se encontrará una abundantísima bibliografía sobre Lutero); R. SCHWAGER, *Zur Erlösungs-und Rechtfertigungslehre Luthers,* en «Zeitschrift für katholische Theologie» 106 (1984) 27-66. Amplia bibliografía se encontrará también en O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade.*

ción. Lo hace en un extenso decreto que consta de un proemio y dieciséis capítulos, acompañados de 33 cánones (cf. DS 1520-1583). El decreto empieza con unos capítulos introductorios en los que se insiste en la universalidad del pecado de Adán y la necesidad que todos los hombres tienen de la redención de Cristo y la comunicación del mérito de su pasión para ser justificados. Cuando a continuación se pasa a la preparación para la justificación en los adultos, se afirma ante todo que solamente en virtud de la gracia de Dios viene el inicio de la justificación y la justificación misma, con la exclusión radical de todo mérito previo por parte del hombre (cf. DS 1525; también 1528; 1551-1553). Pero al mismo tiempo, y sin que este primado de la gracia sufra menoscabo en absoluto, se insiste en la libre cooperación y aceptación de esta gracia, que es, a su vez, fruto de la gracia misma. Muy acertadamente combina el concilio en este contexto dos citas bíblicas, Zac 1,3 y Lam 5,21; mientras en la primera Dios llama a los hombres a convertirse a él, en la segunda, en cambio, somos nosotros los que pedimos a él que se convierta a nosotros para que podamos convertirnos (cf. DS 1525; 1554-1555). La gracia pide, por consiguiente, la cooperación humana en el asentimiento al don que se recibe, sin que con esto se pierda nada de su primado absoluto.

Después de los capítulos dedicados a la preparación vienen los que tratan de la justificación misma. Y aquí, junto a la libertad en la aceptación de la gracia, se insiste en la transformación interior del hombre que la justificación comporta: ésta no es sólo la remisión de los pecados sino la «santificación y renovación del hombre interior» (DS 1528). Cuando a continuación se señalan las diferentes causas de la justificación, se indica, en la misma línea, que la causa formal es la justicia de Dios, no aquella por la cual él es justo, sino aquella por la que nos hace justos; con ella somos renovados en el espíritu de nuestra mente, no sólo somos considerados justos sino que lo somos realmente,

recibiendo cada uno de nosotros la propia justicia, que nunca es propia por nosotros mismos ya que viene de Dios, aunque por ella somos justificados (DS 1529; 1547; cf. 1560-1561). La justificación no consiste solamente en la remisión de los pecados ni en la imputación de la justicia de Cristo ni en el favor de Dios, sino en la gracia y la caridad, en la justicia que viene de Dios, «inherentes» a nosotros (DS 1536; 1547; 1561, canon 11).

Aun sin usar el lenguaje escolástico, el concilio afirma con claridad que el justificado es transformado internamente, que en él se produce no sólo un cambio en su relación con Dios, elemento sin duda de importancia esencial (cf. los términos de DS 1524; 1528: filiación adoptiva, amistad), sino también un nuevo modo de ser; el justificado es justo realmente, y no sólo considerado tal. Libertad del hombre, y por tanto cooperación con la gracia en la preparación a la justificación, y verdadera transformación del justificado son dos puntos centrales que para Trento, y por consiguiente para la doctrina católica, no son en modo alguno obstáculo al primado absoluto de la gracia, sino que se han de ver más bien como consecuencias de ésta.

También la justificación por la fe es objeto de la enseñanza de Trento (cf. DS 1531-1534; 1559.1561-1563). Se afirma ante todo que la fe no une enteramente con Cristo si a ella no se juntan la esperanza y la caridad; es la fe que obra por la caridad (cf. Gál 5,6) la que los catecúmenos piden a la Iglesia antes del bautismo. En la misma línea se dice que la fe es el inicio de la justificación humana. Si el concilio se expresa con prudencia en relación con la justificación por la fe es porque la idea que de ésta se tiene en la teología del momento es sobre todo la del asentimiento a las verdades que Dios nos revela; con esta definición no se recoge la idea global que tiene Pablo de la fe y que le permite afirmar sin restricciones que de ella viene la justificación.

La justificación por gracia significa que a nada de lo que precede a la justificación se le ha prometido la gracia de la misma. Esta idea se yuxtapone a la de la justificación por la fe, pero no se articula enteramente la relación entre los dos aspectos de la enseñanza paulina. Por último se trata de la certeza de la justificación y de la remisión de los pecados. Nadie puede estar seguro con certeza de fe de la propia justificación, porque, aunque no le esté permitido dudar de la misericordia de Dios y de la eficacia de la redención de Cristo y de los sacramentos, ha de dudar necesariamente de sus disposiciones. Mencionaremos más adelante otros aspectos de la enseñanza tridentina [15].

Decíamos hace un momento que la doctrina de la justificación por la fe constituía el corazón de la teología de Lutero y que Trento había desarrollado su doctrina de la justificación teniendo seguramente ante los ojos la enseñanza luterana. Durante siglos se ha considerado que aquí había un punto de desacuerdo total entre católicos y protestantes. No se puede hablar de una solución de todos los problemas, pero ha cambiado sin duda el estado de la cuestión [16].

---

[15] Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica,* Herder, Barcelona 1979, 153-244; más información en *Antropología teológica,* 258-259.

[16] Cf. entre otras obras, O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin,* Maguncia 1967; del mismo, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage and die Kirche,* Friburgo 1982; O. H. PESCH-A. PETERS, *Einfuhrung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung,* Darmstadt 1981; U. S. Lutheran-Roman Catholic Dialogue, *Justification by Faith,* en H. G. ANDERSON (ed.), *Justification by Faith* (Lutherans and Catholics in Dialogue, 7), Minneapolis 1985; trad. it. en «Studi Ecumenici» 3 (1985) 51-79; K. LEHMANN-W. PANNENBERT (Hrg.), *Lehrverurteilungen-Kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute,* Friburgo-Gotinga 1986, donde se recogen documentos de la Comisión luterano-católica; sobre el documento de la justificación, W. LOSER, *Lehrverurteilungen-Kirchentrennend?,* en «Catholica» 41 (1987) 177-196; la publicación del documento de la comisión parece haber despertado críticas en el campo protestante: J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung?...,* Tubinga 1989; K. H. KANDLER, *Rechtfertigung-Kirchentrennend?,* en «Kerygma und Dogma» 36 (1990) 209-217; T. MAREMMA-V. PFNUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Eine lutherische und eine katholische Stellungnahme zu J. Baur,* en

Se indica que, aunque Lutero no se exprese con categorías escolásticas, no puede decirse que no admita un efecto de la justificación en el hombre; también el valor de las obras en Lutero ha sido reconsiderado; tampoco faltan por parte católica intentos de reinterpretación del «simul iustus et peccator»; sin duda éste es un punto fundamental en el diálogo ecuménico.

La justificación es, en resumidas cuentas, una acción de Dios en el hombre. La gracia, cuyo primado no subrayaremos nunca bastante, tiene su efecto real en nosotros a la vez que suscita nuestra libre cooperación. Tampoco en este contexto de la justificación cabe afirmar a Dios a costa del hombre ni mucho menos lo contrario.

La gracia como don de la filiación divina

La relevancia dada a este tema se justifica a partir de los presupuestos de la antropología que desde el comienzo de nuestra introducción tratamos de articular. El hombre ha sido llamado a la configuración con Jesucristo, y sólo en ella se cumple el designio de Dios sobre él. La identidad de Jesús se manifiesta sobre todo en su filiación divina, en su relación única e irrepetible con el Padre. En la medida en que el hombre ha sido llamado a la configuración con Cristo, ha sido por ello mismo llamado a compartir su relación única e irrepetible con el Padre, en los términos que a continuación veremos.

«Theologische Rundschau» 55 (1990) 325-347. Sin relación con esta discusión, W. KASPER, *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gespräches zwischen katholischer und evangelisch-lutherischen Kirche*, en «Theologische Quartalschrift» 167 (1987) 161-181; G. L. MÜLLER, *Heiligung und Rechtfertigung*, en «Catholica» 44 (1990) 169-188. Sobre el problema del «simul iustus et peccator», J. WICKS, *Living and Praying as simul Iustus et Peccator*, en «Gregorianum» 70 (1989) 521-548. H. MCSORLEY, *The Doctrine of Justification in Roman Catholic Dialogues with Anglicans and Lutherans...*, en «Toronto Journal of Theology» 3 (1987) 69-78.

Que el hombre sea considerado hijo de Dios, y que por consiguiente este último lo sea como padre, parece una constante en muchas religiones. El Antiguo Testamento, aunque el motivo no se repite con excesiva frecuencia, conoce también la idea; en general no se relaciona con la creación (como excepción se suele citar Mal 1,6; 2,10), sino más bien con la elección del pueblo de Israel (cf. Dt 32,5s; Jr 3,4.19s, etc.), con la elección especial del rey descendiente de David (cf. 2 Sam 7,14; 1 Cr 22,10; cf. también Sal 2,7). En los libros sapienciales también se habla de Dios como padre del justo, que incluso en algunas ocasiones le invoca como tal (cf. Prov 3,12; Eclo 23,1.4; Sab 14,3). No debemos olvidar tampoco la idea de la «maternidad» de Dios en el Antiguo Testamento.

Es evidente, sin embargo, que en el Nuevo Testamento encontramos la novedad radical de Jesús, el Hijo unigénito. Ya en los sinópticos hallamos en labios de Jesús la invocación «abba», en su original arameo en Mc 14,36. Pero además de este caso, en todas las ocasiones en que Jesús tiene a Dios como interlocutor le llama «padre» (o «padre mío»); excepción es Mc 15,34 y par. En el cuarto evangelio hallamos la correlación Padre-Hijo; Padre es en boca de Jesús el término normal para dirigirse a Dios, y con la palabra Hijo se designa a sí mismo. En Pablo, Dios aparece repetidamente como el Padre de Jesucristo; especialmente con la resurrección de este último se manifiesta la paternidad de Dios (cf. 2 Cor 1,3; 11,31; Rom 6,4; Flp 2,11; Ef 1,17).

Es claro que sólo con el trasfondo de la filiación divina de Jesús y en relación con la misma tiene sentido el hablar de la filiación del hombre. Jesús es el único que puede introducirnos en la relación de filiación que él tiene con Dios. Así, según los sinópticos, Jesús habla de «vuestro Padre» dirigiéndose a los discípulos (cf. Mc 11,25; Mt 5,48; 6,32; 23,9; Lc 12,30.32), y además les enseña a dirigirse a

Dios llamándole a su vez «Padre nuestro» (Mt 6,9; Lc 11,2). Por un lado aparece la distinción evidente respecto de Jesús, que no se incluye nunca en el «nuestro» de los discípulos, pero al mismo tiempo es claro que solamente él es el que introduce a sus seguidores en esta relación peculiar con Dios.

También los escritos paulinos conocen el tema de la filiación divina del que cree en Jesús. Dios es sólo padre de los hombres en cuanto que lo es de Jesús (cf. 1 Tes 1,1; 3,11-13; 2 Tes 1,1; 2,16; 2 Cor 1,2s; Gál 1,3). En algunos pasajes el motivo de la filiación adoptiva del hombre adquiere un mayor desarrollo. Especialmente importantes son los textos de Gál 4,4-7 y Rom 8,14-17, muy semejantes entre sí. En las dos ocasiones aparece en labios de los creyentes la invocación «abba» que hallábamos en boca de Jesús. En esta filiación divina tiene un papel fundamental el Espíritu Santo, como Espíritu del Hijo enviado del Padre, o espíritu de filiación (el Espíritu Santo mismo o la actitud que él crea en nosotros). La misión del Hijo, que asume la condición humana naciendo bajo la ley y naciendo de mujer, tiene, según Gálatas, como finalidad el rescatar a los que estábamos bajo la ley para que consiguiéramos la filiación.

La salvación del hombre a que va orientada la encarnación se expresa aquí en términos de filiación adoptiva. La invocación al Padre como expresión de la vida filial puede hacerse sólo en virtud del Espíritu del Hijo que clama en nosotros (según Gál 4,6), o en virtud del espíritu de filiación en el que nosotros clamamos Padre (según Rom 8,15). Las diferencias entre ambos textos no son en ningún caso fundamentales. Coinciden de nuevo los dos en que la filiación divina da derecho a la herencia; Romanos insiste en que nuestra condición de herederos de Dios implica la de coherederos con Cristo, junto al cual seremos glorificados si sufrimos con él. Aparece por tanto con claridad la

dimension escatológica de nuestra filiación divina, que culminará con la glorificación con Cristo. Si Jesús aparece como Hijo de Dios en poder en su resurrección de entre los muertos (cf. Rom 1,4), de manera semejante nuestra filiación será plena cuando nuestra configuración con él sea total. También según Ef 1,5 Dios nos ha predestinado para la adopción por medio de Jesucristo. Nuestra elección en Cristo, a que nos hemos referido hace poco, tiene este contenido preciso. La filiación no se separa tampoco en este contexto de la herencia (cf. v. 11) ni tampoco del Espíritu Santo que es prenda de la misma (v. 13s). La relación entre la filiación divina de Jesús y la de los que en él creen se ha explicitado aquí un poco más que en los sinópticos: el Espíritu Santo en cuanto Espíritu del Señor resucitado es el que hace posible la vida en la filiación divina.

El motivo es también conocido en los escritos joánicos. El que cree en Jesús ha nacido de Dios, ha sido engendrado por él (cf. Jn 1,12s; 1 Jn 2,29; 3,1s; 3,9; 4,7, etc.). No puede pensarse esta vida de hijos de Dios sin la permanencia de Cristo en el hombre por medio de la unción del Espíritu (cf. 1 Jn 2,20-27); también en los escritos de Juan la dimensión trinitaria de nuestra filiación divina está atestiguada, aunque tal vez de modo no tan explícito como en Pablo.

La filiación divina es, decíamos, una participación de aquella relación única e irrepetible que Jesús tiene con el Padre. No es posible por tanto vivirla sin la comunión con Jesús. En algunos de los textos a que nos hemos referido hace un momento aparecía ya esta idea.

Nos debemos limitar ahora a enumerar rápidamente los principales motivos que en el Nuevo Testamento expresan esta realidad: los sinópticos nos hablan de la invitación de Jesús al seguimiento, y con él a compartir su vida entera (cf. Mt 4,18 y par.; 8,19-22; 9,9; 10,37 y par., etc.). La filia-

ción divina adquiere así un perfil concreto, en referencia a la vida histórica de Jesús (cf. también Mt 5,43-48). Para Pablo la vida cristiana es posible porque Cristo vive en nosotros (Gál 2,19s), y está marcada por el vivir, morir y resucitar con Cristo (cf. Rom 6,8; 8,17; 1 Cor 15,22, etc.); el mismo Jesús, en la medida en que nosotros lo imitamos, toma forma en nosotros (cf. Gál 4,19). El giro tan frecuente en Pablo, «en Cristo», expresa, con sus diferentes matices, que de Jesús se recibe la salvación y él mismo abre y es en cierta manera el ámbito en el que vive el cristiano. Y lo mismo digamos de los escritos de Juan; la vida consiste en «permanecer en Jesús (o en Dios)», o en su amor, o en su palabra (cf. Jn 15,4-7.9s; 1 Jn 2,24.27s; 3,6; 4,12.16). Los motivos de la luz y la vida, que son Cristo mismo, aparecen en el evangelio de Juan ya desde el prólogo (cf. Jn 1,8s; 3,19ss; 8,12; 6,57; 11,25, etc.). Estar en Jesús y participar de la vida que él tiene y es, recibida a su vez del Padre, es el centro y el fundamento de la existencia del creyente, y la máxima plenitud a que el hombre puede aspirar.

Y para completar nuestro rápido recorrido neotestamentario debemos aludir brevemente a otro tema que ha tenido muchas repercusiones en la tradición teológica: el de la inhabitación de Dios en nosotros. El don del Espíritu ha sido enviado a nuestros corazones, según Gál 4,6; otros muchos son los textos paulinos en los que se habla de esta presencia del Espíritu (cf. 1 Tes 4,8; 1 Cor 3,16; 6,19; Rom 5,5; Rom 8,9s); la presencia del Espíritu Santo está unida a la de Cristo (Rom 8,10), o a la de Dios (cf. 1 Cor 3,16-17; Ef 2,20-22), que a su vez aparecen en otros pasajes habitando en el cristiano sin que el Espíritu sea mencionado en el contexto (cf. Gál 2,20; Ef 3,17, 2 Cor 6,16).

Algo semejante podemos decir de los escritos de Juan; por una parte el Espíritu paráclito mora en nosotros (cf. Jn 14,16-17), y por la presencia del Espíritu que nos ha sido dado conocemos que Dios habita en nosotros (1 Jn 3,24; cf. 2,20.27; 4,13-16); también el Padre y el Hijo moran en el que observa la palabra de Jesús (cf. Jn 14,23). Dios está, por consiguiente, en nosotros según el Nuevo Testamento; hallamos expresiones que indican la presencia en nosotros de los tres, Padre, Hijo y Espíritu.

La doctrina tradicional de la inhabitación de la Trinidad en el justo tiene aquí sin duda un válido punto de partida. Pero a la vez hay que advertir que esta presencia de la Trinidad no es sin más indiferenciada. El Espíritu en nosotros hace presente o manifiesta la presencia de Cristo o de Dios, no hallamos nunca la formulación inversa. La relación con los textos paulinos que nos hablan de la filiación divina parece evidente. En el Espíritu nos unimos a Cristo y mediante éste al Padre. La presencia de Dios mismo en nosotros es el fundamento de nuestra «divinización». Sólo si el Espíritu está en nosotros podemos participar realmente en el misterio de la vida divina.

La «divinización» es precisamente un tema de primera magnitud en la teología patrística, que se ha de ver en íntima relación con la filiación divina y con la vocación a la imagen y semejanza divinas a que ya hemos aludido. La divinización está en relación con la regeneración bautismal, con la nueva situación que el hombre vive por la fe en Jesús, el Hijo encarnado. Es, en efecto, el misterio de la encarnación el que está en la base de esta teología: la finalidad de la encarnación es, precisamente, la divinización del hombre. Ya Pablo insinuaba este modo de pensar en Gál 4, 4-6. Los Padres, a partir de Ireneo, han insistido en esta idea: el Hijo de Dios se ha hecho lo que nosotros somos para que pudiéramos hacernos lo que es él [17]. En relación

[17] Así en IRENEO, *Adv. haer.* V. praef. Se puede ver el comentario de A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, I, Editorial Católica, Madrid-Toledo 1985, 48-51. Cf. otros textos en mi *Antropología teológica*, 278-279, nota 17 y 18; a estos pasajes se puede añadir, entre otros muchos, S. HILARIO DE POITIERS, *Trin.* I 11; *Tr. Ps.* 2, 17. 47; 143, 21; S. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 35, 88;

con esta acción divinizadora del Hijo en su encarnación ha de colocarse sin duda la antigua doctrina de la asunción, en cierto modo, realmente no en el estricto sentido de la unión hipostática, de toda la humanidad por parte del Verbo al encarnarse [18]. En la consumación de esta unión con Jesús no puede olvidarse la función del Espíritu Santo. El don del Espíritu después de la resurrección de Jesús consuma la obra de salvación; sólo en virtud del Espíritu Santo podemos participar de la salvación de Cristo. Precisamente el papel del Espíritu Santo en la divinización ha sido un argumento determinante en la controversia en torno a su divinidad. Si él es quien diviniza, ha de ser necesariamente Dios; si no lo es, no puede ponernos en comunión con el Padre [19]. No hay doctrina de la divinización si no es en íntima relación con la doctrina trinitaria. A la luz de ésta se contempla el misterio del hombre. En virtud del Espíritu Santo, uniéndonos a Jesús, nos hacemos hijos de Dios. El Espíritu habita en nosotros como en un templo, y con él también el Padre y el Hijo tienen su morada en nosotros. Todavía san Agustín insistirá en la identificación de la «gracia» con el Espíritu Santo presente en el hombre.

La Edad Media acentuará muy fuertemente que las operaciones de Dios ad extra son comunes a toda la Trinidad. Esto se manifiesta en la doctrina sobre la adopción filial de santo Tomás, para el cual es la Trinidad entera la que nos adopta como hijos, proque aunque el engendrar en Dios es propio del Padre, cualquier efecto en la criatura es común a toda la Trinidad, porque donde hay una naturaleza, hay

S. AGUSTÍN, *Sermo* 121, 5; 185, 3 (PL 38, 680; 697); *In Joh ev.* II 15; XII 8; *Trin.* IV 2, 4; *Civ. Dei,* 21, 15.

[18] También aquí remito a la *Antropología teológica,* 37, nota 50 y 51; cf. la obra ya clásica de E. MERSCH, *El cuerpo místico,* I, Desclée, Bilbao 1963.

[19] Cf. S. ATANASIO, *Ad Serap.* I 19s 24; S. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu sancto,* 9, 23; 15, 36; 16, 38; 24, 55-57; 25, 61; S. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 31, 29; S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joh.* II 1; XI 11. Cf. el resumen de M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* Roma 1975, 487-484.

también un poder y una operación [20]. Sin embargo, a través de la doctrina de las «apropiaciones» [21] no se olvida totalmente la diferenciación de las personas en el obrar divino. Y aunque a partir de estos mismos principios se ha de subrayar la presencia de Dios en el hombre sin ulteriores diferenciaciones, santo Tomás conoce también una especial «misión» del Espíritu Santo al hombre en la gracia [22]. Por otra parte se subraya igualmente que todo don de gracia viene a través de la humanidad de Cristo [23]. El principio según el cual son comunes las operaciones ad extra dará lugar a un cierto olvido de esta dimensión trinitaria de la gracia que claramente vemos en la Escritura y en los más antiguos estratos de la Tradición; los mismos matices de la gran Escolástica serán olvidados en una gran medida. No puede decirse, con todo, que esta visión se haya perdido completamente. En el s. XVII, D. Petavio trató de revitalizar la visión de los Padres, y en el del siglo pasado M. J. Scheeben se esforzó por mostrar el modo propio y personal con que el Espíritu Santo está y obra en nosotros en nuestra santificación y filiación divina [24]. La vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, y los mismos estudios sobre la gran tradición escolástica han preparado el camino para una renovación de estos temas centrales de la teología de la gracia en sus dimensiones trinitaria y cristológica. A la vez se tiende a dar la primacía a la presencia de Dios mismo en el hombre sobre los efectos que esta presencia produce en él [25].

[20] *STh* III, q. 23, a. 2; cf. III q. 32, a. 3; I q. 33, a. 3, «...toti Trinitati dicimus Pater noster». Cf. ya S. AGUSTÍN, *De Trin.* V, 11, 12.

[21] *STh* III q. 23, a. 2: «Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinis exemplaris»; cf. *ibíd.* q. 3, a. 5. Sobre el problema de la apropiación P. FRANSEN, en *MySal* IV 2, 655s; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo,* Herder, Barcelona 1982, 292-304.

[22] Cf. *STh* I, q. 43, a. 3.

[23] Cf. *STh* III, q. 19, a. 4; 48, 2.

[24] Cf. *Los misterios del Cristianismo,* Herder, Barcelona [4]1964.

[25] Cf. los manuales y obras generales que hemos venido citando. También

La gracia como filiación divina puede ser definida como la participación del hombre en aquella relación única e irrepetible que Jesús tiene con el Padre, en su filiación, en virtud del don del Espíritu Santo. Cuanto hasta aquí llevamos dicho, en particular en el c. 3, nos debe haber persuadido de que no podemos hablar de la plenitud del hombre desde el punto de vista teológico, si no en categorías cristológicas; la conformación según él es el designio original del Padre, en él hemos sido elegidos. Y a su vez no podemos entender el ser de Cristo si no consideramos su filiación divina. En ésta radica su identidad (cf. Mc 1,11 y par.), que el Nuevo Testamento ve fundada en el ser mismo de Dios, en la preexistencia del Hijo junto a Dios Padre. En el modo concreto de vivir esta filiación divina en su historia humana, tiene un papel fundamental el Espíritu Santo, que hace posible su encarnación (cf. Lc 1,35; Mt 1,20), con el que Jesús ha sido ungido en su bautismo (cf. Lc 4,19; Hch 10,38), en cuya virtud ha predicado el Reino y ha echado a los demonios (cf. Lc 10,21; Mt 12,28), se ha entregado a la muerte (cf. Heb 4,14), y por último ha sido constituido Hijo de Dios en poder por su resurrección de entre los muertos (Rom 1,4; cf. 8,11; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18).

Jesús resucitado da el Espíritu Santo a los que en él creen. Recibimos por tanto el Espíritu como Espíritu de Jesús, según la formulación que hallamos repetidamente en el Nuevo Testamento, o, lo que es lo mismo, recibimos el

H. RONDET, *La grazia di Cristo. Saggi su storia del dogma e di teologia dogmatica*, Città Nuova, Asís 1966; del mismo, *Essais sur la théologie de la grâce*, Beauchesne, París 1964; K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teología* I, Taurus, Madrid 1963, 349-377; H. MUHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Aschendorff, Munich 1963, 274ss. Sobre la divinización se puede ver además, CH. VON SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergottlichung des Menschen*, en «Freiburger Zeischrift für Phil. und Theol.» 34 (1987) 2-47; E. FARRUGIA, *Deificazione e teologia moderna*, en «La Civiltà Cattolica» 138 III (1987) 236-249; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador*, Secr. Trinitario, Salamanca 1990, 215-241.

Espíritu que él mismo ha recibido en su humanidad para que ésta se convirtiera en la única fuente del don de salvación para los hombres. El Espíritu Santo, que ha sido el conductor del camino histórico de Jesús hacia el Padre [26], hace en nosotros, salvadas naturalmente las distancias, lo que ha hecho en él. Puede hacer que vivamos en filiación respecto a Dios y en fraternidad respecto a los hombres, en seguimiento de Jesús. Al darnos su Espíritu, Jesús no nos comunica por tanto algo ajeno a él. Por el contrario, se nos da a sí mismo en la medida en que con el don de su Espíritu Jesús nos hace partícipes de su filiación, de su relación con el Padre que constituye lo más íntimo de su ser. Si en virtud de su filiación eterna Jesús es el Hijo unigénito de Dios, y en este sentido su relación con el Padre es irrepetible, en virtud de la unción del Espíritu que recibe en su humanidad, que se hace así la única fuente del mismo para los hombres, se convierte en el primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8,29). Así los hombres podemos participar en su condición irrepetible de Hijo. Este es el misterio de la misión del Hijo y del Espíritu Santo: el Padre ha enviado al mundo al Hijo para que nosotros recibiéramos la filiación adoptiva, y ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama Abba, Padre [27].

La vida en la gracia es la vida en la participación del misterio del Dios trino, por nuestra configuración con Jesús. Ésta sólo puede tener lugar por la acción del Espíritu Santo. Si la presencia de este último en nosotros está relacionada con la unción de Jesús en el Espíritu por Dios Pa-

[26] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes, Einsiedeln 1987, 220.

[27] Más detalles en *Antropología teológcia*, 360-390; cf. también L. F. LADARIA, *La unción de Jesús y el don del Espíritu:* en «Gregorianum» 71 (1990) 547-571, con la bibliografía que allí se indica; entre los últimos tratados de antropología sigue una línea semejante G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 249-260; se puede ver también L. BOFF, *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petrópolis-Lisboa 1976, 211ss. En cambio otras obras recientes parecen menos sensibles a este punto.

dre, parece que no debemos pensar en una presencia indiferenciada de las tres personas de la Trinidad en nosotros, ni tampoco en una relación única con los tres. El Padre es el sujeto único de nuestra adopción filial. Jesús nos revela a Dios como su Padre, y a la vez se manifiesta correlativamente como el Hijo. Nos hace sus hijos aquel que es ya Padre de Jesús, que es ya Padre en el misterio de la vida intradivina. Por la adopción filial, el Padre se nos da como Padre, amándonos en Jesús, su Hijo, con el mismo amor con el que desde la eternidad ama a su unigénito. El Hijo, nos decía santo Tomás, es la causa ejemplar de nuestra adopción filial.

Nuestra filiación es por tanto a imagen de la suya, aunque tenemos que insistir en que aquí no se trata sólo de la filiación eterna del Verbo, sino de la de Jesús, el Hijo encarnado. En su encarnación se ha unido en cierto modo a todo hombre, nos dice el concilio Vaticano II, siguiendo la antigua doctrina patrística a que nos hemos referido hace poco [28]; sin que esto nos haga olvidar su resurrección y efusión del Espíritu Santo, igualmente esenciales en esta unión de Jesús con todos nosotros. En virtud del Espíritu de Jesús podemos clamar «Abba, Padre». Jesús, al hacernos partícipes de su relación con el Padre se convierte en el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29, cf. Heb 2,11.17; Mt 28,10; Jn 20,17). El Espíritu Santo nos une a Jesús y entre nosotros mismos. Nos configura a Cristo y no a él mismo, porque es el Espíritu de Jesús. En el mismo Espíritu tenemos acceso al Padre mediante Cristo (cf. Ef 2,18). Nuestra relación con las tres personas de la Trinidad es así, como decíamos, diferenciada. No podía ser de otro modo si somos llamados a participar de la misma vida divina. Dios es un único principio de las criaturas, y es también un único principio en nuestra santificación. Pero a la vez que

[28] Cf. también JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 8; 13; 28.

es uno, Dios es esencialmente trino y se relaciona con nosotros en cuanto tal.

Nuestra llamada a la comunión con Dios funda de hecho nuestro ser personal desde el primer instante. En virtud de ella somos ante Dios seres irrepetibles y no sólo individuos de la especie humana. Si la persona de Jesús está constituida por su relación al Padre, nuestro ser personal crecerá en la medida en que nos abramos a Dios y a los hombres; esta liberación de nosotros mismos es la acción del Espíritu Santo en nosotros. La filiación divina es así perfección del hombre, a la vez intrínseca, porque no tenemos en el designio de Dios otra vocación, y gratuita, porque sólo por el libre don de la libertad divina podemos llegar a ella. La gracia, a la vez, supone y perfecciona nuestro ser de creaturas. Y esta perfección es causada sólo por Dios mismo.

Hablar de filiación divina y de paternidad de Dios implica pensar en una fraternidad entre los hombres. Y si la primera, en la voluntad salvífica universal de Dios, está destinada a todos los hombres, porque no podemos pensar en una vocación humana alternativa a ésta, igualmente la segunda no puede conocer en principio fronteras. La gracia es también un misterio de comunión fraterna: en un mismo Espíritu tenemos acceso al Padre tanto los que antes estaban cerca como los que estaban lejos; las palabras paulinas referidas a judíos y gentiles se dejan aplicar, sin violentar en absoluto, creo, su sentido profundo, a las situaciones más variadas en que encontramos diferencias entre los hombres.

La unidad del género humano se funda últimamente en Jesucristo, el Adán definitivo, por quien todos tenemos acceso al Padre común. Sólo quien entiende la vida y la propia salvación como don, y esto es lo que en la medida máxima acontece en quien se sabe agraciado por Dios, puede a su vez entregarse enteramente al otro en el amor. Y quien

ama verdaderamente al hermano ama a Dios, porque quiere amar el amor [29]. Sólo en cuanto los hombres nos sentimos «nosotros», y estamos, por consiguiente, unidos a Cristo, podemos ser «tú» para Dios, que, aun amándonos a nosotros mismos, nos ama precisamente en su Hijo. El pecado es propiamente un obstáculo a esta solidaridad entre nosotros.

Si al tratar del pecado decíamos que nuestra infidelidad a Dios tiene consecuencias negativas para los demás, ahora debemos ver como dimensión esencial de la vida en la gracia y el amor que viene de Cristo la comunión de los santos, que vivida en plenitud en la Iglesia, un cuerpo con muchos miembros, necesarios todos para el bien universal, tiene que extenderse a todos los hombres a los que está llamada a evangelizar. Filiación divina y fraternidad humana son, por consiguiente, dos nociones que se implican mutuamente. Y, como ya se nos dice en la primera carta de Juan (cf. 4,19-21), en la segunda está la necesaria verificación de la primera. La doctrina de la gracia, aunque tradicionalmente se haya configurado en torno a la persona, si quiere abarcar a ésta en su integridad no puede olvidar estas dimensiones comunitarias. Ahí se encuentra inevitablemente con la eclesiología, que nos presenta a la Iglesia como comunión fundada en la comunión trinitaria (cf. Vaticano II, LG 4).

La gracia como transformación interna del hombre. La nueva creación

Ya nos hemos referido a esta cuestión en nuestra exposición de los contenidos fundamentales del decreto sobre la justificación del concilio de Trento. El paso de injusto a justo y de enemigo a amigo, que es el contenido de la justificación, no acontece sin la santificación y renovación del

[29] Cf. S. AGUSTÍN, *In 1 Johan.* IX 10.

hombre interior. A este nuevo ser del hombre, que se halla siempre en dependencia de la presencia de Dios mismo en nosotros y de nuestra condición de hijos en Jesús, tenemos ahora que dedicar nuestra atención brevemente.

Un texto muy citado tradicionalmente en la teología de la gracia ha sido 2 Pe 1,4: «...para que mediante estas cosas os hagáis partícipes *(koinonoi)* de la naturaleza divina huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia». La comunión con la naturaleza divina se ve en contraposición con la corrupción del mundo. Se trata, por tanto, de dos condiciones diversas en que el hombre pueda hallarse. Es el conocimiento de Jesús el que hace escapar a la corrupción del mundo según 2 Pe 2,20 (cf. también 1,11). Parece, por consiguiente, que la participación en la naturaleza divina ha de verse en conexión con nuestra relación con Cristo, contraria a la corrupción del mundo.

En algunos pasajes paulinos aparece la expresión «nueva creación» referida también a quien está en Cristo. Así claramente en 2 Cor 15,17: «el que está en Cristo es una nueva criatura; pasó lo viejo, ha aparecido lo nuevo». Y algo semejante en Gál 6,15: «pues ni la circuncisión ni la incircuncisión cuentan nada, sino la nueva creatura». Sin duda alguna se expresa en todos estos textos un cambio de situación en el hombrer que se adhiere a Cristo, una novedad. Siendo el mismo hombre, vive de manera diferente [30]. Esta novedad afecta profundamente al cristiano, aunque no se haya buscado definir con categorías precisas en qué consista ésta. En todo caso, una cosa es clara: esta transformación no precede a la nueva relación con Cristo, sino que es consecuencia de ella. Es la misma presencia de Cristo y del Espíritu en nosotros la que nos renueva internamente.

[30] Cf. también 1 Jn 3,9, los nacidos de Dios tienen un germen divino, y por consiguiente no pueden pecar; hay un nuevo principio de obrar. Sobre la renovación y regeneración del hombre hablan también Tit 3,5-6; 1 Pe 1,3; 1,23.

No se ha reflexionado mucho sobre este nuevo ser del hombre desde la perspectiva antropológica en los primeros siglos de la Iglesia. Sí lo hizo, en cambio, la escolástica, y en concreto santo Tomás, cuyas reflexiones han tenido sin duda gran influjo en la teología posterior. Según él, el hombre, llamado como ya sabemos a la visión de Dios, no puede alcanzar este fin por sus fuerzas naturales, si no es ayudado por Dios con un auxilio proporcionado al fin a que tiende y que le «eleve» por encima de su condición de simple criatura. Tal auxilio es la «gracia», que no tiene otra fuente sino el amor de Dios y su benevolencia para con el hombre. Este amor de Dios es tal que crea en el hombre lo que quiere amar. Causa así un efecto creado en nosotros, una transformación de nuestro ser. El alma es por tanto elevada y cambiada, recibe una participación en la naturaleza divina, un ser sobrenatural; de esta manera el hombre, transformado desde dentro, puede ejercitar las virtudes teologales. El hombre justificado ha recibido con la gracia un nuevo modo de ser, un nuevo «hábito» o cualidad permanente; pero esta cualidad no puede ser sustancial, porque viene a un sujeto ya constituido; es por tanto «accidental». Tenemos así la gracia habitual como un efecto creado del amor de Dios en nosotros. El hombre justificado es así principio de sus actos en orden a la vida eterna. Pero para santo Tomás esta cualidad nueva o hábito no se separa ni independiza nunca de Dios que la da [31].

No podemos seguir con detalle la evolución histórica de estos conceptos. Lutero rechazó estas nociones porque, en su opinión, significaban que la gracia era una posesión del hombre. Trento, como sabemos, insiste en el cambio

[31] Cf. sobre todo *STh* I II, q. 108-110, esp. 110; *De Ver.*, q. 27-29. Cf. para todas estas cuestiones J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vols. Herder, Friburgo 1942-1952; G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce crée*, University Press, Lovaina 1989.

interior del hombre justificado, habla de la gracia o de la justicia «inherente» al hombre, pero evita usar terminología de escuela. La nueva realidad del hombre justificado puede expresarse sin duda de maneras diversas.

En la teología actual se contempla en general esta transformación interior del hombre como la consecuencia (y no el presupuesto, como se hizo con frecuencia en épocas anteriores) de la presencia en nosotros del propio Dios. La razón es clara: ningún don creado es capaz de ofrecer título suficiente para la comunión con Dios. Sólo Dios mismo nos puede llevar a él. Dios santifica al hombre con su presencia, y esto produce su efecto en nuestro ser creatural. La «gracia» como cualidad en último término la recibimos también con Dios mismo, que es quien con su presencia la crea en nosotros. Nuestro nuevo ser deriva de la acción de Dios mismo [32].

La insistencia en la gracia creada o en la transformación interior del hombre, nunca independiente de Dios mismo, ha tenido entre otras funciones la de hacer que en todo momento se considerase al hombre como sujeto ante Dios. La gracia es liberadora. Da al hombre la capacidad de obrar el bien porque nos saca de nuestro egoísmo y de la cerrazón del pecado. Si decimos que el hombre se realiza a sí mismo en la libertad, esto no deja de ser verdad cuando nos hallamos ante el misterio de Dios que se nos da en Cristo. Simplemente ocurre que bajo esta luz la libertad aparece como el fruto de la gracia [33], y queda posibilitada

[32] De ahí los intentos de matizar la noción de la gracia como «accidente» o la idea de la novedad de nuestro ser como efecto de la causalidad eficiente. K. Rahner habla de la «causalidad cuasi-formal», *Sobre el concepto escolástico...* (cf. nota 25), e incluso del modelo de la «causalidad formal» (aunque en sentido análogo) en el *Curso fundamental sobre fe,* 152-154: Dios, comunicando su propia realidad divina, la hace un constitutivo de la plenitud de la creatura. De la causalidad «personal» habla H. MUHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (cf. nota 25), 274ss.

[33] Clásico el texto de SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera,* 30, 52: «Liberum arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statui-

así para su máxima realización, la respuesta al amor de Dios que se nos da en Jesús. La libertad no es sólo algo poseído, sino también buscado [34]. La gracia da a la libertad un nuevo sentido y la abre a una nueva perspectiva, insospechada sin este mensaje. El amor de Dios, al liberarnos de nosotros mismos, nos da la capacidad de amar y, por tanto, de libertad [35]. La libertad es capacidad de bien, y no por ser este bien don de Dios es menos auténticamente del hombre. La iniciativa amorosa de Dios es tal que no quita la responsabilidad humana, sino que la suscita. El don de Dios, sin dejar de serlo y precisamente porque lo es, se hace realidad en nosotros; es don radical, hasta el punto de que se hace nuestro sin que deje nunca de ser de Dios.

Ahí está precisamente el fundamento de la doctrina católica del «mérito», que se puede prestar a tan graves malentendidos. Si hablamos aquí de ella no es sólo por la cuestión en sí misma, sino por el nuevo aspecto de las relaciones entre don de Dios y libertad que nos da una luz nueva. Se trata, en último término, de una consecuencia de lo que hasta aquí hemos venido diciendo, es decir, que el hombre justificado es responsable de sus actos ante Dios, y, por consiguiente, cada uno recibirá la recompensa según sus obras. El Nuevo Testamento lo afirma repetidas veces (cf. Mt 16,27; Rom 2,6; 14,10-12, etc.). Pero una vez dicho esto, no podemos olvidar que este principio es matizado o relativizado en el propio Nuevo Testamento: los discípulos son siervos inútiles (Lc 17,10), el salario no corresponde al

mus...» En sentido parecido habla K. Rahner de la «libertad liberada», cf. *Teología de la libertad,* (cf. nota 50 del cap. 3), esp. 230-232.

[34] Cf. O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade*, 312ss. Se puede ver también todo el cap. 15 de la obra, 306-328.

[35] Cf. cuanto ya dijimos en el cap. 3. La gracia como libertad es un tema que se repite en los modernos tratados en diversos ámbitos culturales. Cf. G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Friburgo 1977; L. BOFF, *A graça libertadora no mundo,* (cf. nota 27); O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade;* J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano,* 10 y 11.

trabajo realizado (cf. Mt 20,1ss, parábola de los obreros enviados a la viña), porque, en último término, no hay correspondencia posible entre los sufrimientos del tiempo presente y la gloria que nos está reservada (cf. Rom 8,18; 2 Cor 4,17).

Por lo demás, el mismo bien que el hombre realiza es siempre obra de Dios. Es siempre su amor el que nos ha amado primero, y por nuestra parte no puede haber más correspondencia que la de acercarnos a este amor primario. Este punto de vista es prioritario para santo Tomás: la gracia apunta hacia la vida eterna, la comunión con Dios. Sólo si el hombre está divinizado pueden sus obras estar ordenadas a la vida eterna, de manera que Dios, que es su principio, sea también su fin. Sólo en este contexto tiene sentido hablar del «mérito» [36].

El concilio de Trento ha desarrollado en el cap. 16 del decreto de la jutificación su doctrina sobre el mérito (cf. DS 1545-1548; también 1576 y 1582), sin duda una de las partes más bellas de todo el decreto. Se comienza recordando algunos pasajes del Nuevo Testamento en los que se habla de la recompensa que Dios promete a los hombres por las buenas obras que realizan; esta recompensa *(merces)* es, a la vez, gracia prometida misericordiosamente por medio de Cristo a los hijos de Dios. Para toda obra meritoria y grata a Dios es necesario el influjo de Cristo sobre nosotros, como el de la cabeza en los miembros o la vid en los sarmientos (cf. Ef 4,15; Jn 15,5). Las obras buenas son siempre manifestación de esta unión con Jesús. Por ello no se puede establecer la propia justicia ni nos podemos gloriar en las obras, sino que hay que poner toda la confianza en el Señor «cuya bondad para con los hombres es tan grande que quiere que sus dones sean nuestros méritos» [37].

[36] Cf. *STh* I-II, q. 104, a. 1ss.

[37] La frase proviene del *Indiculus* (cf. DS 248), que a su vez la toma de la *Ep.* 194, 5, 9 de san Agustín.

Creo que en esta última frase se resume maravillosamente toda una antropología cristiana. El amor de Dios hacia nosotros es tal que quiere que sea nuestro lo que es suyo. El influjo divino no elimina nuestra personalidad ni nuestra condición de sujetos, sino que la potencia. El «mérito» se convierte así en un nuevo aspecto del don de Dios. No podemos romper este equilibrio ni desconociendo la libertad humana ni la plenitud a que nuestro ser llega bajo la acción de Dios, ni menos todavía desconociendo la iniciativa del amor todopoderoso de Dios del que todo procede.

El hombre justificado es capaz de bien, y éste, no por ser de Dios, es menos suyo. Pero no basta con considerar al hombre renovado por Dios como principio del bien obrar. Si no queremos perder de vista esta relación que el nuevo ser del hombre justificado tiene con Dios que lo causa, esta presencia divina ha de ser considerada dinámicamente, ha de actualizarse en cada momento. Todo el bien que hacemos viene en todo momento de Dios y es obrado bajo el impulso siempre nuevo del Espíritu Santo [38]. No se puede ver, creo, el problema tradicional de la «gracia actual» sólo en relación con la «preparación a la justificación» [39].

La gracia es el horizonte de la salvación. El hombre en la gracia de Dios es el hombre en cuanto salvado. No se puede considerar, como a veces se ha hecho, la gracia como el simple camino o el medio para la salvación. La gracia es el don de Dios mismo y es, por tanto, la salvación del hombre que no está más que en Dios. La gracia es todo el

[38] Cf. p. ej. Jn 17,5; Gál 1,15; Flp 1,29; 2,13; 1 Cor 3,7; Rom 9,16; DS 1525s; 1536; 1541; 1546; 1553s; 1572s, etc. Cf. también SANTO TOMÁS, *STh* I II, q. 109, esp. art. 9.

[39] Cf. J. AUER, *El evangelio de la gracia*, 238-251; P. FRANSEN, *El nuevo ser del hombre en Cristo*, en *MySal*, IV 2, 879-938, esp. 920-921; K. RAHNER, *Gracia*, en SM III, 319-350, esp. 327-329.

misterio de Cristo en cuanto que causa la plenitud y la salvación del hombre. Si consideramos la gracia en este contexto debemos ver no sólo las dimensiones internas y personales, que la tradición teológica ha desarrollado y en cierta manera privilegiado, sino también todo lo que significa Cristo y su obra de salvación, la comunidad de la Iglesia, la nueva visión que a partir de Cristo podemos tener de toda la realidad. La salvación, y por consiguiente la gracia, ha de verse y hacerse presente en todas las dimensiones de la vida humana, también en las más visibles y exteriores. También ellas pueden ser manifestaciones del amor de Dios y signos de su presencia. Y es propio del hombre recibir y testimoniar esta benevolencia divina en el mundo.

Hablábamos de las «estructuras de pecado» en el contexto del pecado original. Si el pecado es lo que se opone a la gracia y al amor de Dios, esta misma noción presupone que la gracia tiene también estas dimensiones externas, igualmente capaces de mediar y de expresar el favor de Dios para con los hombres. La teología actual pretende, con razón, poner de relieve estos aspectos. Se trata de una relectura y profundización de las «gracias exteriores» de que se hablaba en tiempos pasados. Y, a la vez, de subrayar la responsabilidad cristiana también para la construcción de un mundo más fraterno en el que el amor de Dios y su paternidad se hagan más manifiestos a los hombres [40].

Y en relación con esto hay que tratar también de la experiencia de la gracia, otra cuestión que se ha replanteado en los últimos tiempos. La doctrina tridentina a que ya nos hemos referido, que excluye la certeza de fe de nuestra justificación, no significa que el hecho de existir bajo el signo del favor de Dios quede absolutamente al margen de nuestra conciencia o que sólo pueda entrar en ella en los casos

[40] Cf. sobre eta cuestión L. BOFF, *o. c.*, (nota 27), 47-131; G. GRESHAKE, *L'uomo e la salvezza di Dio*, en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 275-302.

de fenómenos místicos extraordinarios. Más bien parece que el Nuevo Testamento presupone que esta experiencia se da en el creyente (cf. Jn 15,26; 16,13; 1 Jn 5,20). La tradición espiritual habla también de una experiencia de la presencia de Dios en nosotros. Aunque haya que excluir una certeza absoluta de la gracia, un conocimiento directo e inmediato, hay que afirmar que indirectamente, en nuestro obrar y en nuestro vivir, podemos sentir que Dios está y obra en nosotros, aunque la experiencia sea tal que se escapa en cuanto queremos reclamarla en propiedad. Por caminos y planteamientos diversos, en los modernos estudios sobre la gracia se deja espacio a esta reflexión, que se hace más urgente si pensamos que el testimonio del amor de Dios y de la salvación es cada vez más necesario en el mundo [41].

[41] Hay que reconocer a K. Rahner, en éste como en tantos otros temas de la teología de la gracia, el mérito de haber abierto nuevos caminos; es importante para nuestro problema el breve artículo *Sobre la experienza de la gracia,* en *Escritos de Teología* III, Taurus, Madrid 1967 103-107; también los arts. citados en relación con el sobrenatural; del mismo, *Erfahrung des Heiligen Geistes,* en «Schriften zur Theologie» XIII, Benzinger, Einsiedeln 1978, 226-251. Más recientemente, en los modernos manuales, O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade,* 346-354; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano,* 689-730; G. COLZANI, *Antropologia teologica,* 260-263. Cf. además las indicaciones hechas en mi *Antropología teológica,* 310. Puede verse también sobre la «experiencia» más en general, E. SCHILLEBEECX, *Cristo...* (nota 2). Ulterior bibliografía sobre la gracia en general se puede ver en A. MEISS, *La gracia, verdad teológica en* [illegible] «Teología y Vida» 31 (1990) 227-256; cf. también M. GELABERT, *Sal*[illegible] *humanización. Esbozo de una teología de la gracia,* Paulinas, Madrid [illegible].

VII

La consumación escatológica, plenitud de la obra de Dios y plenitud del hombre

Terminamos nuestro breve recorrido introductorio de las cuestiones de la antropología teológica con una referencia a la escatología cristiana [1]. El título de este epígrafe quiere mostrar las dos dimensiones o puntos de vista fundamentales que necesariamente se entrecruzan en la consideración de este tema. Por una parte, el designio de Dios sobre el hombre y el mundo, cuya realización inicia en la creación y que tiene en Cristo su punto culminante y su sentido, llega a su cumplimiento. Por otra, el hombre, des-

[1] Alguna bibliografía de carácter general: G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana,* Jaca Book, Milán 1984; M. BORDONI-N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia,* Dehoniane, Bolonia 1988; M. KEHL, *Eschatologie,* Echter, Wurzburgo 1986; G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières,* Desclée, París 1975; C. POZO, *Teología del más allá,* Edica, Madrid 1981; J. RATZINGER, *Escatología,* Herder, Barcelona ²1984; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana,* Sal Terrae, Santander ³1986; H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Grundriss der Eschatologie,* Herder, Friburgo 1980; además de estas obras, que tienen las características de manuales, se consultarán con provecho, entre otras muchas, las obras siguientes: *MySal,* vol. V (cf. bibliografía general); H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* IV (cf. también bibl. gen.); H. BOURGEOIS, *Je crois à la resurrection du corps,* París 1981; G. GRESHAKE-G. LOHFINK, *Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit,* Herder, Friburgo ⁴1982; G. GRESHAKE-J. KRAMER, *Resurrectio Mortuorum,* Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica,* Paideia, Brescia 1972; D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie,* Benzinger, Einsiedeln 1974; J. GIL I RIBAS, *Els nostres morts no envelleixen. Escatología cristiana,* Herder, Barcelona 1984; A. TORNOS, *Escatología,* Unv. Pont. Comillas, Madrid 1989, 1991.

tinatario del designio salvador de Dios, ha de recibir su plenitud, que posee ahora sólo en forma de primicia y en la esperanza. Es evidente, por otra parte, que estas dos dimensiones están íntimamente unidas y se condicionan mutuamente.

Los principios de la escatología cristiana

Si hemos tratado desde el principio de dar a nuestra introducción a la antropología un sesgo marcadamente cristocéntrico, porque pensamos que éste es el único modo de hacer justicia a una serie de afirmaciones fundamentales del Nuevo Testamento, lo mismo tenemos que hacer ahora en este capítulo dedicado a la escatología. No tiene sentido considerar las «cosas últimas» si no es desde la perspectiva de «lo último» o, mejor todavía, de Jesús como «el último», después del cual no podemos esperar a otro (cf. Mt 11,3; 1 Cor 15,45). En Jesús está la salvación y la plenitud de los hombres porque en él recibe el mundo y la historia su sentido y orientación definitivas. Jesús es el acontecimiento escatológico, a la luz del cual se han de considerar todos los contenidos de la esperanza cristiana.

Jesús es el acontecimiento escatológico en cuanto es el revelador del Padre y el único mediador que nos lleva a él. La esperanza cristiana no tiene otro objeto que Dios mismo, el futuro absoluto y definitivo del hombre. La escatología cristiana no tiene por tanto como objeto ningún futuro intramundano, ningún acontecimiento que se coloque simplemente en el marco de esta historia. Sólo Dios revelado en Cristo es el contenido de la escatología y aun de cada una de las cosas últimas que nos esperan. «Él (Dios) es en cuanto alcanzado el cielo, en cuanto perdido el infierno, en cuanto examinador el juicio, en cuanto purificador el purgatorio... Y es todo esto en el modo como él se ha dirigido al mundo, es decir, en su Hijo Jesucristo, que es la posibilidad de revelación de Dios y con ello el resumen de las cosas últimas» [2].

El contenido teológico y cristológico de la escatología cristiana, que este texto pone de relieve de manera elocuente, determina las características fundamentales de la misma. Ante todo no se trata de una descripción del mundo futuro ni de los acontecimientos finales de la historia. Se impone en este punto una distinción (no separación) entre los contenidos de la escatología cristiana y los modos de expresión de los mismos, incluso en la Sagrada Escritura, fuertemente influenciados por la apocalíptica [3]. Esto no significa desconocer el valor y la función irrenunciable de las imágenes en la transmisión de los contenidos escatológicos. Se quiere poner de relieve sólo su condición de imágenes, y por tanto la necesidad de evitar la confusión con la realidad misma que con ellas se quiere significar. La manifestación de Dios en su plenitud va mucho más allá de lo que el ojo vio, o el oído oyó (cf. 1 Cor 2,9). El mismo intento de describir lo que esperamos sería destruir la esperanza cristiana; significaría reducir al ámbito de nuestro mundo lo que por definición lo sobrepasa.

La escatología cristiana, si tiene a Cristo como centro, es un mensaje de salvación. Nos anuncia la realización plena de la salvación que ha acontecido en Jesús. Si todo el acontecimiento Cristo es salvífico, no puede no serlo su manifestación definitiva. La escatología cristiana es, por consiguiente, una dimensión irrenunciable de la buena noticia, del «evangelio». Sabemos que la fe cristiana afirma con toda seriedad la posibilidad de la condenación del hombre, porque sólo así se afirma su auténtica libertad y

---

[2] H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, en J. FEINER-J. TRUTSCH-F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute*, Benzinger, Einsiedeln 1958, 403-421, 407s.

[3] Cf. H. ALTHAUS (Hrsg.), *Apokalyptik und Eschatologie*, Herder, Friburgo 1987.

consiguientemente el carácter plenamente humano de su adhesión a Dios. Pero es igualmente claro que esto no constituye el centro del mensaje de Jesús. No hay más que un camino de la historia y del hombre, la victoria de Cristo está asegurada, aunque no podemos asegurar de la misma manera la participación en ella de cada uno de nosotros.

En tercer lugar la plenitud que esperamos, y que es el objeto de la escatología cristiana, es una plenitud ya poseída, en primicia pero verdaderamente. No podríamos en modo alguno esperar aquello de que no tenemos ninguna idea. Pero la salvación de Cristo es ya conocida por nosotros y vivida y experimentada en la fe, en las diversas manifestaciones de la vida de la Iglesia, en especial en la celebración de la eucaristía. K. Rahner ha hablado de la escatología como la transposición del presente a su plena realización [4].

El señorío de Cristo sobre todo es real y eficaz a partir de su resurrección, pero no se ha manifestado todavía completamente en nosotros. De ahí la tensión entre el presente y el futuro típica de la escatología cristiana, que recorre todo el Nuevo Testamento.

En efecto, ya en los sinópticos nos encontramos con las palabras de Jesús sobre el reino de Dios hecho realidad con su venida, a la vez que las afirmaciones de futuro sobre la venida del Hijo del hombre. Tanto el presente como el futuro, y éste es el punto esencial, aparecen ligados a su persona. Jesús no remite a un futuro distinto de él mismo. En el evangelio de Juan, aunque no se puede decir que la dimensión de futuro se halle totalmente ausente, se acentúa

[4] Cf *Principios teologicos de la hermeneutica de las declaraciones escatologicas*, en *Escritos de Teologia* IV, Taurus, Madrid 1964, 411-439, esp 422, cf también E. SCHILLEBEECKX, *Algunas ideas sobre la interpretacion de la escatologia*, en «Concilium» 5, 1 (1969) 43-58, J ALFARO, *Escatologia, hermeneutica y lenguaje*, en *Revelacion cristiana, fe y teologia*, Sígueme, Salamanca 1985, 175-186

muy fuertemente el presente de la salvación. Es sólo a partir del presente de la salvación en Cristo cuando tiene sentido la dimensión de futuro. Pero, por otro lado, la plena participación en la gloria del Señor presupone la participación en su muerte. Todos tenemos que someternos al juicio de la cruz del Señor. La paradoja de la salvación presente y de la realización que todavía esperamos no se resuelve con la afirmación de un aspecto contra el otro, sino con la afirmación de los dos a la vez.

De manera semejante ha de plantearse la cuestión de la continuidad y la ruptura entre la vida presente y la futura. Por una parte es cierto que la muerte de Jesús en la cruz nos muestra claramente una censura entre su vida terrena y su vida gloriosa; por otra, Jesús resucitado aparece con los signos de su pasión. Si la vida futura no está en simple continuidad con la presente, no debemos olvidar que depende de ella. Es en este mundo transitorio donde se decide nuestra suerte eterna. Por esto nuestro esfuerzo en el mundo que pasa adquiere un valor trascendente. Ruptura y continuidad han de ser, por tanto, afirmadas a la vez.

La parusía del Señor y la resurrección final

El mensaje escatológico es, decíamos, un aspecto del misterio de Cristo. Así lo ha entendido el credo niceno constantinopolitano cuando al final del segundo artículo nos habla de la venida gloriosa de Jesús: «y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a los vivos y a los muertos y su reino no tendrá fin». Sólo bajo esta luz se entiende el último artículo: «espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro». El centro del futuro que esperamos es la manifestación gloriosa de nuestro Señor Jesucristo, el final y el cumplimiento de su obra salvadora. La parusía del Señor ha sido el objeto de la esperanza de los primeros cristianos que, al parecer, la creían inminente.

Si en la resurrección Jesús ha sido entronizado como Señor, este señorío ha de ser plenamente manifestado. Por ello la parusía es la consecuencia de la resurrección, en la que todo lo que todavía esperamos tiene su consistencia, según la bella expresión de Hilario de Poitiers [5]. La parusía es la culminación del acontecimiento de Cristo, y ha de verse integrada en este misterio de Jesús del que es parte esencial. En efecto, ya en el Nuevo Testamento la doble venida de Cristo se contempla en su unidad (cf. Tit 2,11ss, entre otros lugares). Desde san Justino se ha hablado de la primera y de la segunda «parusía», vistas en su íntima relación. Jesús que «vuelve» en realidad no se ha ido, sino que está siempre con nosotros (cf. Mt 28,20) [6].

La parusía de Jesús se engloba por tanto en el único misterio de la venida de Cristo al mundo para la salvación de los hombres; el único movimiento de amor del Padre hacia nosotros que lo lleva a enviar a su Hijo se articula en los diversos momentos de la encarnación, vida de Cristo, misterio pascual y manifestación gloriosa del Señor. En efecto, no se puede olvidar que uno de los aspectos de la «parusía» es precisamente la «revelación» (cf. Tit 2,11; Vaticano II, DV 4).

No estará de más advertir que al menos en una ocasión el Nuevo Testamento atribuye directamente al Padre la iniciativa de la parusía de Jesús (cf. Hch 3,20-21), como de él viene la encarnación y la resurrección de Cristo. Y es precisamente esta relación al Padre la que se pone de relieve en 1 Cor 15,20-28, sin duda uno de los pasajes más importantes del Nuevo Testamento para desentrañar el contenido

[5] *De Trinitate,* XI 31: «Lo que se ha de llevar a cabo en la plenitud de los tiempos ya tiene consistencia en Cristo, en el que está toda la plenitud (cf. Col 1,19.17), y todo lo que ha de suceder es, más que una novedad, el desarrollo del plan de salvación»; el contexto es un comentario a Ef 1,20-22, la sumisión de todo a Cristo.

[6] Insiste en esta unidad de la venida J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión,* 174.

teológico de la parusía del Señor. Jesús es primicia de la resurrección, el primogénito entre los muertos como dirá Col 1,18. En él todos recibirán la vida (contraposición con Adán), en el momento de su venida. Ésta implica el fin de la historia humana, y con ella la sumisión a Cristo de todas las potencias enemigas y la aniquilación de la muerte. En este momento Jesús puede entregar al Padre el reino, una vez cumplida toda la obra de salvación que el Padre le ha encomendado realizar. Esta obra, que se ha cumplido en el misterio pascual, se prolonga durante el tiempo de la Iglesia, en el que Jesús intercede por nosotros, hasta que se realice su triunfo final, desaparecidas la muerte y el pecado. El Padre es el origen de la economía de salvación, y es también su fin. La relación al Padre, determinante del ser y el obrar de Jesús, encuentra también aquí su manifestación. Éste es el sentido de la entrega del reino y de la sumisión de Jesús al Padre [7].

En la literatura patrística se repite con frecuencia una interpretación muy sugestiva de la sumisión de Jesús al Padre y de la entrega del reino. Es todo el cuerpo de la Iglesia el que todavía no está perfectamente sometido al Señor, porque no lo están todos sus miembros. Sólo cuando el cuerpo de la Iglesia haya alcanzado la plenitud, también Je-

[7] Que no implica la desaparición del reino del Hijo. Frente a la interpretación extrema de Marcelo de Ancyra, la reacción de la Iglesia encuentra eco en el símbolo de Constantinopla: «y su reino no tendrá fin». Cf. también sobre la parusía, J. F. JANSEN, *1 Cor 15: 24-28 and the Future of Jesus Christ,* en «Scottish Journal of Theology» 40 (1987) 543-570; A. C. PERRIMAN, *Paul and the Parusia,* en «New Testament Studies» 35 (1989) 512-521; U. VANNI, *Dalla venuta dell'ora alla venuta di Cristo,* en «Studia Missionaria» 32 (1983) 309-343 (todo el volumen está dedicado a la escatología); CH. PERROT y otros, *Le retour du Christ,* Facultés Universitaires saint Louis, Bruselas 1983; W. KASPER, *La speranza nella venuta di Gesù Cristo nella gloria,* en «Communio» [illegible] (1985) 32-48; A. GERHARDS, *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellung in Wandel,* Herder, Friburgo 1990; M. KEHL, *«Bis Du kommst in Herrlichkeit». Neue theologische Deutungen der «Parusie Jesu»* en J. PFAMMATER-E. CHRITEN (Hrsg.), *Hoffnung über den Tod hinaus,* Benziger, Zurich 1990.

sús, como cabeza del cuerpo, será a su vez «completo». No se puede separar esta doctrina de la que en su momento indicábamos acerca de la asunción por parte del Hijo de toda la humanidad; esta asunción tiende a la unión de todos con Jesús resucitado por el poder del Espíritu. Por otra parte, el reino que Jesús ha de entregar al Padre somos todos nosotros, es toda la Iglesia de los salvados, el ámbito en que ejerce su dominio de salvación, que pasa también a constituir el reino del Padre [8].

La parusía tiene, por consiguiente, un contenido cristológico y eclesiológico de primer orden (cf. Vaticano II, *Lumen Gentium*, cap. VII). La culminación de la obra de Jesús, la plenitud de la Iglesia, es también la plenitud del hombre. Nuestra plena realización personal se puede alcanzar sólo en el final de la obra salvífica, en la victoria total de Cristo. Sólo la plenitud de la obra de Cristo es la plenitud del hombre. Precisamente por esta razón, la teología católica, aun con matices diversos, concede mayoritariamente relevancia teológica al fin de la historia, como fin de la obra de salvación y plenitud del cuerpo de Cristo, único ámbito en el que cada uno puede alcanzar la plena realización personal.

La parusía del Señor es, a la vez, manifestación y revelación plena de su gloria, y precisamente por esto, juicio. Jesús es el criterio de la humanidad y el centro de la historia. Su aparición misma significa el desvelamiento de la ambigüedad propia de la historia humana y de cada uno de nosotros. Jesús es, al mismo tiempo, el juez y el criterio del juicio. En el encuentro con el Señor somos confrontados a la vez con nuestra propia realidad. El juicio, por otra parte,

[8] Amplia documentación en H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988; también últimamente G. PELLAND, *La théologie et l'exegèse de Marcel d'Ancyre sur I Cor 15: 24-28*, en «Gregorianum» 71 (1990) 679-695, con ulteriores indicaciones bibliográficas.

acontece día a día en nuestra actitud de aceptación o rechazo de Dios en Jesús y en el hermano (cf. Jn 3,18; 3,36; 5,24; Mt 25,31ss). Junto a este aspecto discriminatorio del juicio, absolutamente esencial según el Nuevo Testamento, no podemos olvidar la dimensión salvífica del mismo; la justicia de Dios se manifiesta en cuanto nos justifica (Rom 3,26); en la cruz del Señor ha sido juzgado el mundo y ha sido arrojado fuera el príncipe de este mundo (cf. Jn 12,21s). Si la manifestación del Señor es salvadora, no es posible dejar de lado esta característica cuando la consideramos desde el aspecto del juicio. Sólo para nosotros son difíciles de conciliar justicia y misericordia. Pero Dios es la fuente única tanto de la una como de la otra [9].

La parusía, en cuanto manifestación del dominio y del reinado de Cristo resucitado significa también la resurrección de los hombres. Cristo, primicia de los resucitados, resucita en su manifestación gloriosa también a todos los suyos (cf. 1 Cor 15,20-28; 1 Tes 4,14-18; Fil 3,21). Si en la parusía llega a su plenitud el dominio de Cristo resucitado, esto significa la resurrección de los hombres. Sabemos ya que no hay salvación si no es en la configuración con Jesús, y que somos llamados a llevar la imagen del hombre celeste. Todo ello no es posible si no es en la participación en la resurrección de Jesús, llenos del Espíritu Santo que Jesús resucitado, hecho espíritu que da vida, comunica a los hombres (cf. 1 Cor 15,44-49) [10].

Si la resurrección de Jesús afecta a su humanidad entera,

[9] Cf. últimamente sobre el juicio. E. JUNGEL, *The Last Judgement as an Act of Grace*, en «Louvain Studies» 15 (1990) 389-406.

[10] Cf. L. DE LORENZI (ed.), *Resurrection du Christ et des chrétiens*, Abbaye de S. Paul, Roma 1985; L. OBERLINNER, *Auferstehung Jesu, Auferstehung der Christen*, Herder, Friburgo 1986; S. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinter 15*, Vandenhoeck & Ruprecht, Tubinga 1986. Al tema de la resurrección se dedica el n. 109, enero-febrero 1990, de «Communio» en la edición italiana.

ningún aspecto o dimensión de nuestro ser puede quedar al margen de la salvación. También nosotros tenemos que participar en la gloria del Señor completamente. La misma fe en el Dios creador y salvador exige que así sea. Sería contradictorio con estos presupuestos que solamente una parte o aspecto de nosotros mismos participara de la gloria del Señor por medio del cual todo fue hecho y hacia quien todo camina. Por otra parte, esta plena participación del hombre en la vida de Jesús resucitado ha sido siempre puesta de relieve en la Iglesia. Quienes sólo quieren afirmar la inmortalidad del alma, decía Tertuliano, no creen más que en una resurrección demediada [11].

La fe en la resurrección da al cristianismo su especificidad, entonces como ahora, en relación con la esperanza de la vida eterna del hombre [12]. Y no podemos olvidar que para el Nuevo Testamento la resurrección ha sido anticipada en el bautismo, y es ya una realidad, aunque oculta, para quienes creen en Jesús (cf. Rom 6,4-11; Col 2,12; 3,1-4; Jn 5,24-25; 11,25-26, etc.). La escatología cristiana no sólo es de futuro. Y esta dimensión de presente nos ayuda por otra parte a comprender cómo la noción de resurrección ha de establecerse en torno a la comunicación de la vida de Jesús, en el sentido pleno y teológico del término, y no sólo en relación con los aspectos «físicos» de la misma. En realidad, la noción de resurrección, no es unívoca, en la Biblia y en la tradición de la Iglesia: si por una parte tenemos una acepción del término «neutral», que habla de la salida de los muertos del sepulcro para recibir su recompensa de salvación o perdición (cf. p. ej. Jn 5,28-29), por otra, en la plenitud de su sentido, la resurrección significa la plena

[11] Cf. *De res. mort.* 2; también 1, 1.

[12] Cf. S. JUSTINO, *Dial. Tryph.* 80, 4; 46, 7; 69, 7. Se puede ver el material recogido por A. FERNÁNDEZ, *La escatología del siglo II*, Aldecoa, Burgos [illegible]. Cf. los símbolos recogidos en DS 2; 10ss; 150; cf. también DS 801; 859; 1002; Vaticano II GS 48.

participación en la vida de Jesús, tiene por tanto una significación eminentemente positiva.

Naturalmente, la afirmación de la resurrección como transformación plena del hombre a imagen de Cristo resucitado y en la participación de su misma vida, no implica que podamos saber cómo tendrá lugar. Vale aquí cuanto decíamos al comienzo sobre la imposibilidad de describir el mundo que nos espera. Pero la imposibilidad de hallar modelos válidos que nos permitan explicar fenomenológicamente la resurrección futura no significa que no se puedan establecer ciertos principios.

En primer lugar hay que tener presente que esta resurrección no es, para los elegidos, más que la extensión de la misma resurrección de Jesús. Si el dominio de Cristo resucitado es universal, también la resurrección ha de alcanzar a todos en todos los aspectos de su ser. En la tradición cristiana la idea de resurrección tiene que ver con la corporeidad humana. No podemos ser totalmente nosotros mismos si esta dimensión está ausente de nuestro ser. El cuerpo resucitado es el cuerpo en que han desaparecido todas las ambigüedades que caracterizan ahora nuestra existencia corpórea [13]: el cuerpo pneumático, lleno de Espíritu, es plenitud de comunicación y de expresión, es el cuerpo plenamente personalizado, y no ya objeto, como puede ocurrir en este momento. La resurrección implica una plena identidad con nosotros mismos y una plena posibilidad de comunión con los demás. Tanto la una como la otra son aspectos inseparables de nuestro ser personal, que en la resurrección y por obra del Espíritu Santo recibe su máxima potencialidad.

Relacionada con la cuestión de la resurrección corporal

[13] Cf. R. VIRGOULAY, *Phénoménologie du corps et théologie de la résurrection*, en «Revue de Sciences Religieuses» 54 (1980) 323-326; 55 (1981) 52-75.

está sin duda la de la transformación del cosmos. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento nos hablan de los nuevos cielos y la nueva tierra (cf. Is 65,17-21; 2 Pe 3,13; y sobre todo Rom 8,19-23). El dominio del Señor resucitado no conoce fronteras. Se plantea a veces el problema del sentido de una plenitud del universo material como tal [14]. Hay que ver esta cuestión en relación con la plenitud del hombre. No se trata sólo de una transformación del cosmos como tal, sino de la transformación del cosmos como elemento de la plenitud del hombre (el único ser del universo que Dios ha querido por sí mismo y, por consiguiente, el único de quien en rigor puede decirse que Dios quiere salvar). Si el hombre no es tal sin su relación al cosmos, también su plenitud incluye una nueva relación con el mundo transformado.

Tengamos además en cuenta que el mundo material no es sólo la creación de Dios, sino que también en él incide el trabajo y la acción humana, en sus diferentes aspectos. ¿Cuál es el valor escatológico de la acción del hombre en el mundo? El concilio Vaticano II (GS 39) aborda esta cuestión de manera equilibrada. Ni el progreso humano puede confundirse con el reino de Dios y su crecimiento ni puede, por otra parte, afirmarse que no tenga nada que ver con él. Más bien la esperanza del mundo futuro debe avivar la responsabilidad cristiana por el presente. La caridad y sus frutos tienen, según el concilio, un valor permanente. Los valores de la dignidad humana y de la comunión fraterna, los frutos de la naturaleza y también los de nuestro esfuerzo, difundidos según el Espíritu del Señor, los encontraremos, aunque transformados y purificados de toda mancha. Un poco antes, en el n. 38, la misma constitución ha señalado que en el servicio terreno de los hombres se prepara de algún modo la «materia» del mundo futuro. Si por un

[14] Cf. M. KEHL, *Eschatologie,* 240ss.

lado hay que tener presente la ruptura entre este mundo y el futuro de que hablábamos en la introducción de este capítulo, tenemos que pensar igualmente en el valor trascendente de esta existencia terrena, y por tanto en la continuidad. Pensar en la radical transformación de este mundo no implica desconocer el valor permanente de aquellas obras, los frutos de la caridad y de nuestro esfuerzo, que hemos realizado según el Espíritu del Señor. Si creemos en una transformación del cosmos, que es la obra de Dios, parece que no podemos excluir lo que nosotros obramos según Dios, que en el fondo es también obra suya. Pero sólo por el juicio de Dios sabremos en último término qué es lo que hemos obrado según sus designios y su voluntad, según el Espíritu Santo.

La vida y la muerte eterna

La configuración con Cristo implica la participación en la vida divina. La vida eterna, participación en la vida que es Dios mismo, es el destino final del hombre. Entre las diferentes expresiones que se refieren a la suerte definitiva del hombre en el Nuevo Testamento destacan sin duda las siguientes: la participación en la «vida» que es Crito (cf. Jn 3,36; 6,35ss; 11,24s; 14,6, textos también con la connotación de presente; Mc 10,30; Col 3,4); el «estar con Jesús» es también otro elemento fundamental de la vida eterna que recogen muchos autores del Nuevo Testamento (cf. p. ej. Lc 23,43; Fil 1,23; 2 Cor 5,8; Ap 3,20, etc.); de la visión de Dios, que tanta importancia ha tenido en la tradición de la Iglesia, se habla en 1 Cor 13,12 y en 1 Jn 3,2. En relación con este último texto no se puede exluir la posibilidad de una connotación cristológica [15]. Otros textos hablan del pa-

[15] Depende de quien se considere el sujeto del verbo «aparezca» o «se manifieste» en 3b; si se trata de «lo que seremos» el texto haría referencia a Dios;

raíso, de la gloria, del banquete de bodas, de la herencia con Jesús... Aunque es claro que Jesús nos conduce al Padre, inicio y fin de todo, el mismo Nuevo Testamento nos invita a no subestinar la mediación de Jesús cuando consideramos nuestra relación con Dios en la vida eterna; la comunión con él, la participación plena en la vida que él ha recibido del Padre, son elementos esencialísimos a la hora de pensar en la vida que nos espera.

Muchos son los temas bíblicos que la teología patrística recoge y desarrolla en relación con la vida eterna del hombre. Para Ireneo la incorruptibilidad de que el hombre goza es fruto de la visión de Dios. Visión que es el fruto de la preparación llevada a cabo por el Espíritu y el Hijo, y que permite finalmente ver al Padre en lo que le es más propio, la paternidad. La visión, por otra parte, acaece porque se está «en Dios», es decir, en comunión con Jesús en el seno de la vida trinitaria [16]. La visión de Dios se pone también en relación con la alabanza, el amor, el gozo y el perfecto descanso [17]. La comunión con Dios y entre los hombres es otro de los motivos que aparecen con frecuencia [18]. Todos estos diferentes motivos han llegado hasta la escolástica. Santo Tomás los ha sintetizado en un bello pasaje:

> «En la vida eterna lo primero es que el hombre se une con Dios. Pues el mismo Dios es el premio y el fin de todos nuestros trabajos... Esta unión consiste en la perfecta visión: *Ahora vemos como por un espejo, en enigma; entonces cara a cara* (1 Cor 13,12). Consiste igualmente en la suma alabanza... E igualmente en la perfecta saciedad del deseo... Igualmente en la comunión feliz de todos los bienaventurados; y esta comunión será en gran medida placentera, porque cada uno tendrá todos los bienes con todos los bienaventurados. Pues cada uno amará al otro como a sí mismo, y por eso se alegrará del bien del otro como del suyo» *(Opusc. Theol.* 2).

una lectura aislada del versículo daría este sentido; pero en 1 Jn 2,28, la misma expresión «cuando aparezca», *ean phanerôthei,* se refiere a Jesús en su parusía.

[16] Cf. *Adv. Haer.* IV 20, 5; también 20, 6-7; cf. también A. ORBE, *Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo,* en «Gregorianum» 64 (1983) 199-241. Interesante la semejanza de un texto de santo Tomás, *Quod.* 8, q. 7, a. 16: «Nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria».

[17] S. AGUSTÍN, *Civ. Dei* 22, 30: «Allá reposaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Esto es lo que sucederá en el fin que no tendrá fin».

[18] HILARIO DE POITIERS, *Tr. Ps.* 91, 10: «Nihil desiderandum est, quia nihil egendum est: non per invidiam aemulandum, quia in comunione vivendum est».

El Magisterio ha insistido sobre todo en la visión de Dios: «(los bienaventurados) ven la esencia divina con visión intuitiva y cara a cara, sin la mediación de ninguna creatura... sino que la divina esencia se les muestra inmediatamente y desnuda, clara y abiertamente, y viéndola así gozan de la divina esencia...» (Const. «Benedictus Deus» de Benedicto XII; DS 1000; cf. también DS 1305, concilio de Florencia). Esta visión de Dios no se puede entender a la luz de los textos neotestamentarios y de la tradición que hemos aducido, en un sentido meramente intelectual. Hay que verla más bien como un aspecto y una expresión de la comunión con Dios y de la participación en su vida que abarca a todo el hombre.

Si en el Nuevo Testamento la vida eterna se ve en comunión con Jesús, y lo mismo se puede decir de los primeros siglos cristianos, no hay duda de que en tiempos posteriores esta dimensión cristológica de la vida eterna se ha olvidado, para dar paso a la acentuación de la visión de la esencia divina sin que a la humanidad de Jesús se le reconozca ninguna función. Pero la cuestión se ha visto replanteada en los últimos tiempos. Tanto por el análisis de algunos pasajes de la Escritura donde se habla de la visión por parte de los discípulos de la gloria de Jesús y de la función reveladora del Padre que aquél ejerce también en el más allá (cf. Jn 17,24.26) [19], como por aproximaciones más siste-

[19] J. ALFARO, *Cristo glorioso, revelador del Padre,* en *Cristología y antropología,* 141-192.

máticas sobre la mediación de la humanidad de Jesús que no puede terminar en este mundo [20]. Estas tesis han hallado amplia acogida. Se pueden completar con la intuición de los Padres: la visión de Dios no tiene lugar solamente por medio de la humanidad de Cristo, sino en esta humanidad, insertos en ella; nuestra resurrección, en efecto, es «en» el cuerpo glorioso de Cristo; «en» él tenemos acceso al Padre [21]. La humanidad glorificada de Jesús tiene por consiguiente una significación eterna en nuestra relación con Dios, la función mediadora del «hombre Cristo Jesús» (1 Tim 2,5) no termina en este mundo.

La consideración sobre el cielo abre necesariamente la del infierno, la muerte eterna. Posibilidad claramente expresada por Jesús (cf. Mt 25,31ss, entre otros muchos lugares), y que es la consecuencia de la seriedad de la libertad humana. Si el hombre no tiene la posibilidad real del rechazo de Dios no puede tampoco aceptarlo; la comunión amorosa con Dios no se concibe sin la aceptación libre de la misma. Por tanto, la misma plenitud humana no se concibe sin la posibilidad de la perdición. Las dos posibilidades se hallan internamente relacionadas y sólo se sostienen la una con la otra.

Entendemos qué es el infierno no sólo por las afirmaciones directamente referidas a él, sino también por la contraposición con cuanto hemos visto que se dice del cielo. El mismo Nuevo Testamento, además de algunas expresiones de tipo positivo, como el fuego eterno, el llanto y crujir de dientes, etc., habla también del no ser conocidos por el Señor, el quedar excluidos en las tinieblas exteriores, etc. El apartamiento de Dios y, por tanto, la soledad radical, la incapacidad de amar, la ruptura de la comunión con el res-

[20] K. RAHNER, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de Teología* III, Taurus, Madrid 1967, 47-59.

[21] Cf. A. ORBE, *Visión del Padre...* (cf. nota 16), 207-209; L. F. LANDARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 99; 283-286.

to de los hombres y el universo. Si se tiene en cuenta que el hombre está hecho para Dios, la muerte eterna es la existencia en la contradicción. Es, además, una existencia en la contradicción que dura para siempre; ésta es la consecuencia del valor definitivo de esta vida; no son pocos los pronunciamientos del Magisterio en este sentido (cf. DS 411; 801; 858; 1002; Vaticano II LG 48).

¿Se ha realizado o se realizará la posibilidad de la perdición? Si Jesús ha vencido al mundo debemos pensar en una fuerza de la gracia mayor que la del pecado. Cielo e infierno no son dos posibilidades que estén en el mismo plano. El mismo Dios en la encarnación del Hijo y en el envío del Espíritu se ha comprometido con el mundo y con su salvación. El predominio de la salvación es consecuencia de la victoria de Cristo. La escatología cristiana es escatología de esperanza. Pero de esta orientación general no se sigue sin más la salvación de todos y cada uno. Queda el misterio de la libertad humana al que nos acabamos de referir, por más que haya que afirmar con toda claridad que Dios quiere la salvación de todos y que no existe predestinación al mal.

La posibilidad de la perdición está abierta ante cada uno de nosotros, y banalizarla es, en último término, banalizar nuestra libertad y nuestra vida en el mundo. Aunque no se puede afirmar la condenación de nadie en concreto, no podemos decir con seguridad que la posibilidad de condenación no se vaya a realizar en ningún caso. ¿Significa esto que hay que afirmar positivamente la existencia de condenados? Tampoco necesariamente. La esperanza en la victoria de Cristo no puede ser «a priori» limitada. Nótese que hablamos de esperanza, que exlcuye la presunción que quiere apoyarse en la seguridad propia. La esperanza se basa, por el contrario, en la bondad de Dios, en su gracia y en su misericordia, en su voluntad salvífica.

Como señala H. U. von Balthasar, con la condenación es la misma «gloria Dei» la que queda afectada. Si esto no

creó problema en muchos momentos de la historia, más aún, si en la misma condenación se vio el triunfo de la justicia de Dios, hoy no podemos hacer este razonamiento. De ahí la mayor importancia que adquiere ante nuestros ojos el misterio de la condenación eterna y, a la vez, la llamada más viva a la esperanza [22].

La cuestión del estado intermedio

No podemos terminar nuestra breve introducción a la escatología sin una referencia al problema más discutido hoy en el campo de la teología católica, la del «estado intermedio». El planteamiento de la cuestión es claro: la plenitud que esperamos aparece en el Nuevo Testamento ligada a la aparición gloriosa de Jesús al fin de los tiempos y a la resurrección universal. Pero no obstante, algunas indicaciones del mismo Nuevo Testamento nos muestran la convicción del estar con Cristo inmediatamente después de la muerte (cf. Lc 23,42-43; Flp 1,23; 2 Cor 5,1-10). Otros textos hablan de las «almas» o «espíritus» (Ap 6,9ss; 1 Pe 3,19).

El Nuevo Testamento no parece ofrecer una idea clara sobre la relación entre el estado inmediatamente siguiente a la muerte y la resurrección final. Las dos cosas son afirmadas de manera paralela. En los primeros siglos de la Iglesia continúa la ambigüedad sobre la cuestión. Se afirma, por un lado, la inmortalidad del alma, pero por otro, según algunos, sólo con la resurrección final se llega a la visión de Dios (así Justino, Ireneo, Tertuliano, que hace una excepción con los mártires) [23]. Pero la idea de la visión de Dios inmediatamente después de la muerte se va abriendo paso

[22] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* IV, 464; el mismo autor, *Kleiner Diskurs über die Hölle,* Schwabenverlag, Ostfildern 1987.

[23] Cf. A. FERNÁNDEZ, *o. c.,* (nota 12); GESHAKE-KRAMER, *o. c.* (nota 1), donde se encontrará abundancia de material.

siempre más claramente. Si en la visión platónica la idea del alma separada del cuerpo después de la muerte no ofrece especial dificultad, la explicación será más difícil en la concepción aristotélica; esta dificultad no quita, con todo, la convicción de la existencia del alma separada después de la muerte y de la visión de Dios de que goza.

La crisis provocada por los sermones de Juan XXII desde 1331 a 1334, en los que afirma que las almas separadas ven sólo la humanidad de Cristo, en espera de la resurrección final, da lugar a la constitución «Benedictus Deus» de su sucesor Benedicto XII. En ella se afirma que las almas de los bienaventurados (después de la purificación del purgatorio en su caso) gozan de la visión de la esencia divina a partir de su muerte, como también que los condenados van enseguida al infierno (Cf. DS 1000-1002).

El cuestionamiento moderno de esta posición se debe a varios factores [24]. Por una parte –esta problemática ha venido más bien de parte protestante–, la aparente contraposición entre las ideas de inmortalidad y de resurrección, de las que solamente la segunda sería genuinamente bíblica; la primera, de origen filosófico, implicaría una salvación «natural» del hombre y, por tanto, sería incompatible con el puro don de Dios que la resurrección pondría de relieve. Esta sería una nueva creación. Son obvias las dificultades de esta concepción: ¿cómo garantizar la identidad del sujeto? ¿No es un recurso demasiado fácil a la omnipotencia divina el decir que Dios puede resucitar al mismo que en la muerte ha desaparecido completamente?

La idea de una «dormición» del sujeto hasta la resurrección final ha sido también objeto de hipótesis. Esta concepción no parece compatible con las declaraciones magisteria-

[24] Cf. H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit-Aufertstehung* (cf. nota 36 del cap. 3), 355-430; cf. también la nota siguiente.

les a que nos hemos referido. Otras dificultades hacen referencia a la imposibilidad de trasladar al más allá nuestra noción del tiempo; como también a la idea del «alma separada» que, en rigor, según santo Tomás, no sería «el hombre» ni «yo», y no obstante gozaría, según la concepción tradicional, de la plenitud de la visión de Dios. De ahí la hipótesis de la resurrección en la muerte, que, con matices diversos, ha encontrado amplia acogida incluso entre teólogos de prestigio [25]. No quieren estos autores negar la doctrina de la resurrección de los muertos, pero, ante la imposibilidad de pensar en una identidad material del cuerpo resucitado con el cadáver, piensan que cabe otra noción de cuerpo, si se quiere, más «espiritualizada», que sería la impronta que en el alma humana ha dejado la corporeidad, de tal manera que todas las dimensiones del ser humano, transformadas en un modo que no podemos describir, se darían también desde el momento de la muerte en quien ha pasado de esta vida a la definitiva.

Surge la pregunta de si esto es suficiente, de si la condi-

[25] Como comienzo de esta problemática en la teología católica se puede señalar la obra de G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten,* Ludgerus, Essen 1969. En ella, además de la idea de la resurrección en la muerte, G. parecía no conceder la debida relevancia a la idea del fin de la historia. Este punto tropezó inmediatamente con las críticas; cf. ALFARO, *La resurrección de los muertos en la discusión teológica actual sobre el porvenir de la historia,* en *Cristología y antropología,* 477-494; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión,* 167ss, quien señala además el valor de evento único que tiene la resurrección en el N. T. También críticos sobre la idea de la resurrección en el momento de la muerte, J. RATZINGER, *Escatología,* 105ss; 170ss; C. POZO, *Teología del más allá,* esp. 302ss; C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel magistero e nella teologia oggi,* en «Rassegna di Teologia» 21 (1980) 189-206. También con reservas, W. KASPER (cf. nota 8); BORDONI-CIOLA, *Gesù nostra speranza,* 219ss. El mismo G. ha matizado su pensamiento sobre el valor del final de la historia; cf. G. GRESHAKE-N. LOHFINK, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit,* Herder, Friburgo [4]1982, 191, aun manteniendo la primera idea sobre el momento de la resurrección. Por ello la idea de la resurrección en la muerte se ha de separar claramente de la negación de la relevancia del fin de la historia. Cf. también con simpatías, en mayor o menor medida, hacia la primera idea, H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* IV, 327; M. KEHL, *Eschatologie,* 275; J. B. LIBANIO, *Escatología cristiana,* Paulinas. Madrid, 1985, 210ss no parece conceder relevancia al final de la historia.

ción material y cósmica del hombre es debidamente tenida en cuenta, aunque naturalmente no seamos capaces de describir el modo como tendrá lugar su transformación. Y a la vez, si se puede hablar de realización personal plena cuando el cuerpo de Cristo no está todavía completo. Si hay que conceder una relevancia al fin de la historia en relación con la plenitud personal, no parece que deje de tener sentido reservar para este momento final y de totalidad del cuerpo de Cristo el término de resurrección, en toda la riqueza de su significado, que indica la participación total en la gloria del Resucitado.

Hemos hecho alusión también al problema del tiempo en relación con el más allá. De ahí las hipótesis de una «coincidencia», para quien muere, del momento de la muerte y de la resurrección («'eschaton' distinto, pero no distante, en sentido cronológico, de la muerte», J. L. Ruiz de la Peña), que desde el punto de vista del «más acá» aparecen como momentos separados [26]. La resurrección se presenta en esta hipótesis como acontecimiento de plenitud definitiva en relación con la parusía del Señor, no como un acontecimiento «prolongado». Cabe también la pregunta: ¿se ha realizado ya, para quien muere, la historia que todavía está abierta, las acciones de la libertad humana, las vidas que todavía no han empezado? Quien muere, ¿está ya en comunión de gloria con el que todavía peregrina en esta vida, más aún, con quien todavía no ha empezado a vivir? ¿Se concede todo su valor a esta historia que aún queda por recorrer? Estas preguntas no tienen otra finalidad más que la de hacer ver que en estas cuestiones es más fácil apreciar las dificultades de las soluciones ofrecidas que proponer una que sea completamente satisfactoria. Porque tampoco

[26] Cf. entre otros en la teología católica actual G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana,* 97-98; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión,* 350ss, donde se encontrará además una buena síntesis de las actuales tendencias sobre la cuestión del estado intermedio.

la formulación tradicional del «alma separada» está exenta de toda dificultad. ¿Es sin más identificable el alma separada con el «yo»? ¿No se ha puesto demasido el acento en la «separación» y menos en la unión con el Señor (cf. Flp 1,23; 2 Cor 5,8) que es la condición del bienaventurado? Quien se halla con Jesús en el paraíso goza de una plenitud humana superior a la nuestra, no está separado de quienes aún peregrinan en este mundo (cf. Vaticano II, LG 49-51), aunque «todavía» aguarde (en nuestras categorías temporales) la plenitud del cuerpo de Cristo, la transformación del universo y, con ellas, la plena identidad consigo mismo en todas sus dimensiones personales y sociales [27]. Por lo demás, y de manera consecuente con cuanto hemos dicho en los capítulos que preceden, también la vida del alma inmortal y la comunión con el Señor antes de la resurrección final han de considerarse en relación con Cristo resucitado. Ningún aspecto de la escatología cristiana puede verse independientemente de este punto central de nuestra fe, el único en que radica toda nuestra esperanza.

[27] Después de la muerte permanece nuestro «yo», es decir, somos «nosotros mismos» y no solamente «nuestras almas», por más que el uso de este concepto sea necesario. Cf. la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 17 de mayo de 1979. Parece que, aunque este documento se mueve sin duda en la dirección tradicional, no nos hallamos ante la formulación pura y simple de la doctrina clásica del alma separada; esta última, en la opinión de santo Tomás, no es el hombre, «non est ego», *In Ep. 1 ad Cor,* 15, 2; cf. *STh* I, q. 29, a. 1., el alma separada no es persona.

Bibliografía general

ALFARO, J., *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales.* Cristiandad, Madrid 1973.

AUER, J., *Introducción a la antropología,* en *El mundo, creación de Dios,* Herder, Barcelona 1985, 222-237.

BENZO, M., *Hombre profano-hombre sagrado. Tratado de antropología teológica,* Cristiandad, Madrid 1979.

COMBLÍN, J., *Antropología cristiana,* Paulinas, Madrid 1985.

FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica,* Sígueme, Salamanca 1970.

–, *Antropología,* en «Nuevo Diccionario de Teología» I, Cristiandad, Madrid 1982, 35-53.

–, *Los comienzos de la salvación,* Sígueme, Salamanca 1965.

–, *El evangelio de la gracia,* Sígueme, Salamanca 1965.

–, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original,* Sígueme, Salamanca 1972.

GANOCZY, A., *Nuevas tareas de la antropología cristiana,* en «Concilium» 86 (1973) 380-397.

–, *De su plenitud todos hemos recibido,* Herder, Barcelona 1991.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión teológica del hombre,* Sal Terrae, Santander 1987.

KASPER, W., *Teología y antropología,* en *Teología e Iglesia,* Herder, Barcelona 1989, 187-321.

LADARIA, L. F., *Antropología teológica,* Publicaciones de la U. P. Comillas-Universidad Gregoriana Editrice, Madrid-Roma 1987.

LANGEMEYER, G., *Antropología teológica,* en «Diccionario de Teología Dogmática», Herder, Barcelona 1990, 58-60.

MOLTMANN, J., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente,* Sígueme, Salamanca [3]1980.

PANNENBERG, W., *Fundamento cristológico de una antropología cristiana,* en «Concilium» 86 (1973) 398-416.

PIKAZA, X., *Antropología bíblica,* Sígueme, Salamanca 1976.

RAHNER, K., *Antropología teológica,* en *Escritos de Teología* t. IV, Taurus, Madrid 1969, 167-292.

–, *Antropología teológica,* en *Sacramentum Mundi,* t. I, Herder, Barcelona 1972, 286-296.

–, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona 1979.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología.* Sal Terrae, Santander [2]1985.

–, *Teología de la creación,* Sal Terrae, Santander 1986.

–, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* Sal Terrae, Santander 1988.

–, *El don de Dios. Antropología teológica especial,* Sal Terrae, Santander 1991.

SAHAGÚN, L., (ed.), *Antropología del siglo XX,* Sígueme, Salamanca 1976.

SEBASTIÁN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana,* ....., Salamanca [2]1975.

SERENTHÀ, L., *Hombre (Antropología desde el punto de vista teológico),* en «Diccionario Teológico Interdisciplinar» III, Sígueme, Salamanca 1982, 104-119.

THIELICKE, H., *Esencia del hombre,* ....., Barcelona 1985.

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios,* Alianza, Madrid 1984.

Índice